Peter Antes

Der Islam als politischer Faktor

Vorwort der Niedersächsischen Kultusministerin

In diesen Wochen zieht die Weltreligion Islam besonders große Aufmerksamkeit auf sich .

Die aktuellen Ereignisse in der Folge terroristischer Anschläge in den USA wirken sich in vielfacher Weise zumindest mittelbar auch auf unser Land mit seinem erheblichen Anteil an Menschen muslimischen Glaubens aus.

Wir alle spüren, dass sich neue Fragen ergeben, die in ihrer Brisanz und Schärfe unvorhersehbar waren. Nicht nur die verantwortlich Handelnden sind jetzt besonders herausgefordert. Alle Menschen machen sich Gedanken und auch Sorgen.

Es gehört gerade in solchen Situationen zu den Kernaufgaben politischer Bildung, mit fundierten Sachinformationen Beiträge zur öffentlichen Diskussion und zur Orientierung zu leisten, denn nicht wenige Bürgerinnen und Bürger sind zur Zeit verständlicherweise verunsichert. Sie erwarten Aufklärung , die ihnen hilft, sich in einer schwierigen Lage eine Meinung zu erarbeiten und somit verhindert, dass Verallgemeinerungen und Vorurteile mit gefährlichen Folgen Platz greifen.

Jedes verantwortungsbewusste Mitglied unserer Gesellschaft muss an dieser Aufklärung interessiert sein, denn sie ist Voraussetzung für das Zusammenleben in einer kleiner und enger werdenden Welt.

Vielen von uns erscheint der Islam fremd. Andere hatten oder haben keine Gelegenheit, sich mit ihm zu beschäftigen oder nehmen überwiegend nur äußere Erscheinungsformen wahr, ohne sich mit seiner Geschichte oder seinem Wesensgehalt zu beschäftigen. Deshalb ist gerade jetzt der „Dialog der Kulturen" ein besonders wichtiges Erfordernis, dem die vorliegende Schrift Rechnung trägt. Bereits ihr Titel macht deutlich, dass wir den Islam über seine religiösen Aspekte hinaus in seiner politischen Dimension zu begreifen haben, im Inneren wie nach außen.

Lehrkräfte in unseren Schulen und Einrichtungen der Erwachsenenbildung brauchen Unterstützung, wenn sie sich im Rahmen ihres Auftrags mit dem Islam auseinandersetzen, denn ihnen werden naturgemäß besonders viele Fragen gestellt. Die von Schülerinnen und Schülern aufgenommenen Bilder sowie die Fülle von Informationen aus den elektronischen Medien bedürfen der vertiefenden Erläuterung und Interpretation in den Lerngruppen. Für die Erfüllung dieser wichtigen pädagogischen Aufgabe ist die Arbeit von Professor Peter Antes besonders hilfreich. Sie erscheint zum richtigen Zeitpunkt.

Deshalb begrüße ich, dass die Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung auf das Informationsbedürfnis einer breiten Öffentlichkeit zügig reagiert hat und mit dieser Publikation in ihrer Reihe „Informativ und Aktuell" gerade auch den Lehrkräften in Niedersachsen eine inhaltliche Orientierung für ihre Arbeit ermöglicht, der ich guten Erfolg wünsche.



Hannover, Oktober 2001

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 4. Auflage 5

1 Einführung 7

1.1 Religiöser Fundamentalismus und Kampf der Kulturen 8
1.2 Der Islam als Herausforderung Europas 9
1.3 Das islamische Selbstverständnis 10

2 Der Islam zur Zeit Mohammeds 11

2.1 Der Koran als Offenbarung 12
2.1.1 Die Offenbarungsgeschichte 12
2.1.2 Gott als Autor des Koran 13
2.1.3 Islamische Textkritik 13
2.2 Monotheismus und Ethik 13
2.2.1 Mohammeds Predigt in Mekka 14
2.2.2 Mohammeds Predigt in Medina 15
2.2.3 Die Abrogationsproblematik 15
2.2.4 Die Problematik der konkreten Verordnungen 15
2.2.5 Gerechtigkeit 16

3 Die fünf Säulen des Islam 17

3.1 Die Bekenntnisformel (shahāda) 17
3.2 Das Gebet (ṣalāt) 17
3.3 Zakāt 18
3.4 Das Fasten im Monat Ramadan 18
3.5 Die Wallfahrt nach Mekka 20
3.6 Exkurs: Der Djihād 20

4 „Fatalismus“ und menschliche Ordnung 21

4.1 Gottes Allmacht und menschliche Handlungsfreiheit 21
4.2 Zur Anthropologie 22

5 Die Zeit nach Mohammed 23

5.1 Die geographische Ausbreitung 23
5.2 Probleme um die Nachfolge Mohammeds 24
5.3 Kalifat und Führungsprinzip 24

6 Unterschiedliche Gruppierungen innerhalb des Islam 25

6.1 Rechtsschulen und ihre Institutionen 25
6.2 Die Wahhabiten 26
6.3 Die Bruderschaften 27
6.4 Die Schiiten 27
6.4.1 Die Anfänge 27
6.4.2 Die Trauerfeierlichkeiten im Monat Muharram 28
6.4.3 Die Imame und erste Spaltungen in der Schia 28
6.4.4 Der Mahdiglaube 29
6.4.5 Dualistisches Gedankengut 30
6.4.6 Die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses 30

7 Die Ethik des Islam 31

7.1 Die Ideale der Erziehung des Einzelnen 31
7.2 Das Verhältnis der Geschlechter untereinander 32
7.3 Die islamische Wirtschaftsordnung 34
7.4 Das islamische Strafrecht 35
7.5 Demokratie und Menschenrechte (einschließlich des Umganges mit Nichtmuslimen) 35
7.6 Das Leben von Muslimen in nicht-islamischen Ländern 38

8 Ergebnis und Ausblick 39

8.1 Das Festhalten an der Scharia 40
8.2 Der Koran als absoluter Maßstab 40
8.3 Ewig Gültiges und zeitlich Bedingtes im Koran 40
8.4 Die Rückkehr zur mekkanischen Botschaft 41
8.5 Ein weltlicher Staat 41

Verfassernotiz 43

Vorwort des Verfassers

Seitdem am 11. September 2001 durch Terroristen das World Trade Centre in New York zum Einsturz gebracht wurde und das Pentagon in Flammen aufging und all dies mit islamischen Terroristen aus der Schule Usama bin Ladens und seiner Qa'ida in Verbindung gebracht wurde, hat ein bislang alle Erwartungen übertreffendes Interesse an Informationen über den Islam eingesetzt, das bewirkt hat, dass Ende Oktober 2001 nahezu die gesamte Fachliteratur zum Thema Islam ausverkauft war. In dieser Phase des Hungers nach Information habe ich mich gerne bereit erklärt, dem Wunsch der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung nachzukommen und die Abhandlung „Der Islam als politischer Faktor" in aktualisierter Form erneut heraus zu bringen. Ein Vergleich mit den früheren Auflagen des Buches (1980, 1991 und vor allem 1997) wird rasch zeigen, wie wenig sich im Bereich der Analysen und Tendenzbeschreibungen über diese zwei Jahrzehnte hinweg wirklich verändert hat. Noch immer besteht Mangel an Information im Westen und speziell in Deutschland, noch immer sind die zentralen Konfliktpotenziale – vor allem mit Blick auf die Palästinenser – nicht gelöst. Das Gefühl der Demütigungen und Frustrationen der Muslime durch die westliche Überlegenheit und die Art des Umganges mit ihnen ist eher größer als geringer geworden. Eine echte Veränderung ihrer Lage und eine rasche Lösung, so glauben manche junge Ungeduldige, kann nur noch durch Terroraktionen herbei geführt werden. Die große Mehrheit dagegen setzt nach wie vor auf friedliche Formen der Veränderung, wobei die vorgeschlagenen Wege deutlich zeigen, dass der Islam alles andere als ein einheitlicher Block ist, sondern sehr unterschiedliche Modelle diskutiert und teilweise ausprobiert werden. Jeder Rückschlag allerdings scheint denen Recht zu geben, die für gewaltsame Veränderungen eintreten und an friedliche Lösungen nicht mehr glauben.

Das vorliegende Heft will den Mangel an Information abbauen und Einblicke in die unterschiedlichen Richtungen geben, die unter Muslimen heute diskutiert werden. Für vertiefte Studien ist auf einschlägige weiterführende Literatur in den Anmerkungen verwiesen. Auf mehr Veröffentlichungshinweise wurde bewusst verzichtet, um die Lesbarkeit des Textes nicht zu gefährden. Literaturhinweise auf Veröffentlichungen in orientalischen Sprachen fehlen fast ganz, weil sie nur für Spezialisten brauchbar sind, diese Ausführungen jedoch einen solchen Leserkreis nicht im Blick haben.

Wenn es mit dieser kurzen Einführung gelingt, grundlegende Erstinformationen zu bieten und einen Einblick in die Vielfalt islamischer Lebenswirklichkeit zu geben, dann hat diese Schrift ihren Sinn erfüllt. Nichts wünsche ich mehr als dieses!

Peter Antes

Hannover, im Oktober 2001

Der Islam als politischer Faktor

von Peter Antes

1 Einführung

Mehr als 40 Jahre lang war die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vom Ost-West-Konflikt gekennzeichnet. Es gab praktisch nur diese beiden Alternativen und wer – wo immer in der Welt – politisch einzuordnen war, sollte in dieses Schema eingebunden werden. So stark war diese **Zweiteilung der Welt**, dass selbst der Versuch, „blockfreie Staaten" zu schaffen, mit großer Regelmäßigkeit dem Verdacht ausgesetzt war, er betriebe doch das Geschäft eines dieser beiden Blöcke, meist das des Ostblocks. Es schien, als gäbe es keine Neutralität in diesem Zweikampf. Das biblische „wer nicht für mich ist, ist gegen mich" (Matthäus 12, 30) hatte eine politisch konkrete Entsprechung und bestimmte weltweit das Denken und Handeln der Politiker.

Politik war in diesem Spannungsfeld von Ost und West der rationale Versuch, Bündnisse zu schließen, Sympathien zu gewinnen und Gegner des anderen militärisch, wirtschaftlich und politisch zu unterstützen, um eigene Vorteile auszubauen und weiteren Machteinfluss zu gewinnen. Oberstes Prinzip war ein gesunder Egoismus, der nie die eigene Existenz aufs Spiel setzte und militärische Aktionen nur soweit kritisch werden ließ, solange das eigene Überleben nicht ernsthaft in Gefahr geriet. Darauf beruhte die nukleare Abschreckung ebenso wie das kalkulierte Risiko eines regional begrenzten Konfliktes im Sinne der so genannten „Stellvertreterkriege".

Politik und Wirtschaft waren so sehr auf diesen ideologischen Dualismus hin ausgerichtet, dass anders geartete Denkvorstellungen zwar zeitweise für Irritationen sorgen konnten wie etwa im Falle der schiitischen Machtübernahme in Iran nach dem Sturz des Schah im Frühjahr 1979, ernsthaft wurde jedoch mit dem Einfluss solcher Vorstellungen auf die internationale Politik nicht gerechnet. Obwohl allmählich von Journalisten die Gefahr einer fundamentalistischen Frontstellung gegen die Modernisierungsentwicklung in vielen Ländern beschworen wurde, blieb die große Weltpolitik davon unbeeindruckt und sah nach wie vor die eigentliche Problematik im Ost-West-Konflikt. Dementsprechend galt: Würde der Ost-West-Konflikt einmal nicht mehr bestehen, so wären die wirklichen Probleme der Welt gelöst. Dies war jedenfalls eine selten ausgesprochene, dennoch aber alles Denken prägende Erwartung für eine ferne Zukunft. Es würde, so dachte man, in diesem Zweikampf eine Seite als Siegerin übrig bleiben, und jede Seite hoffte, diese zu sein.

Schneller als vorhersehbar kam dann das Ende des Ostblocks mit dem Fall der Berliner Mauer 1989, der Auflösung des Warschauer Paktes und dem Ende der Sowjetunion im Dezember 1991, so dass eine Vision Wirklichkeit wurde, von der viele geglaubt hatten, sie würden sie zu ihren Lebzeiten nicht mehr erleben. Stolz rief der nordamerikanische Philosoph Francis Fukuyama das „Ende der Geschichte" aus, der Verwirklichung des „global village", das der kanadische Vordenker Marshall McLuhan als Bild von der Welt als homogenem Dorf entworfen hatte, schien nun nichts mehr im Wege zu stehen. Die Globalisierung konnte Realität werden, und das amerikanische Vorbild durfte in allen Bereichen unseres Lebens weltweit nachgeahmt werden. Dementsprechend sollten Wirtschaft, Wissenschaft und Technik ebenso wie die Regierungsformen und Lebensstile im Sinne des American Way of Life umgestaltet werden, weil doch dieser – wie die meisten Amerikaner glauben – die besten Standards schlechthin und folglich den bisher am weitesten fortgeschrittenen Stand in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte darstellt.

Der Traum von dem homogenen Weltdorf war rasch verflogen, die Wirklichkeit drängte sich den Beobachtern auf und erwies sich als konfliktträchtiger als dieses idyllische Bild weltweiter Harmonie. Der Golfkrieg von 1991 lieferte den Beweis, dass offenbar **noch andere Störenfriede** in der Welt existieren, um die USA, Frankreich und Großbritannien zusammen mit ihren Verbündeten in der Region in militärische Aktionen zu stürzen, deren **Kalkulierbarkeit erheblich schwieriger** erscheint, als dies beim klassischen Ost-West-Konflikt der Fall gewesen ist. Alle jedenfalls sind davon überzeugt, dass Saddam Hussein, wenn er in den Besitz von Atomwaffen gelangt, auch dann nicht vor ihrem Einsatz zurückschrecken wird, wenn damit eine ernste Überlebensgefahr für sein eigenes Land verbunden ist. Regionale Krisenherde wie Jugoslawien, Sudan und Tschetschenien bedrohen zudem in ihren Kontinenten den Frieden und zeigen, dass **mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes nicht alle Probleme gelöst** sind. **Verschärfend wirkt in vielen Konflikten die Religion.** Das Beispiel Jugoslawien ist hierfür in doppelter Hinsicht bezeichnend: zum einen weil tatsächlich die ethnische Spaltung eng mit der Religionszugehörigkeit verbunden ist und zum anderen weil in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit der religiöse Faktor bei den Muslimen so sehr in die Waagschale geworfen wird, dass man als Kontrahenten stets von Serben, Kroaten und Muslimen spricht und dabei die religiöse mit der ethnisch-politischen Ebene vermengt, statt konsequent ethnisch (Serben, Kroaten, Bosnier) oder religiös (Orthodoxe, Katholiken, Muslime) zu argumentieren. Dieses Beispiel ist eines von vielen, wo der Islam

mit Kampf, Krieg und letztlich Terror assoziiert wird. Die Horrorvision vom religiösen Fundamentalismus und einem damit verbundenen Kampf der Kulturen steigt auf, wird zur Herausforderung Europas – vor allem durch den Islam – und wirft die Frage auf, was das islamische Selbstverständnis heute ist.

1.1 Religiöser Fundamentalismus und Kampf der Kulturen

Die seit 1989 grundlegend veränderte Weltsituation ist bislang begrifflich noch nicht klar erfasst. Sicher ist, dass es neben den Amerikanern und Russen noch weitere Akteure im politischen Weltgeschehen gibt, wenn man alleine an Japan, China und Westeuropa denkt. Dennoch scheint es so, dass damit bei weitem nicht alle und vielleicht auch nicht die wichtigsten Konkurrenten im politischen Machtpoker benannt sind. Nicht wenige Beobachter der Szene glauben nämlich, dass sich **die Religionen in ganz neuer Weise auf der politischen Bühne** zurückmelden, so dass Gilles Kepel „Die Rache Gottes“[1] in alledem zu erkennen meint und von der Reconquista (vgl. den Untertitel in der französischen Originalausgabe!) der Welt durch Christen, Juden und Muslime spricht. In einem anderen von ihm herausgegebenen Buch weist er darauf hin, dass sich die Weltpolitik auf „die Politik Gottes“[2] einstellen muss und nennt dafür Beispiele. Es scheint, dass die Herausforderung durch den religiösen Fundamentalismus als Kampf gegen die Moderne[3] für den Westen gegenwärtig eine ernstere Bedrohung darstellt als alles, was im Bereich der Ideologien als Kritik vorgebracht wird. Aus diesem Grunde ist es unerlässlich, ein klärendes Wort zu diesem Phänomen zu sagen.

Religiöser Fundamentalismus[4] ist ein Begriff, der in Anlehnung an eine amerikanisch-protestantische Selbstbezeichnung aus dem Beginn des 20. Jahrhunderts **als Fremdbezeichnung** zunächst auf die revolutionären schiitischen Gruppen, die 1979 unter der Führung Khomeinis den Schah in Iran gestürzt haben, angewendet, dann auf andere islamische radikale Gruppierungen wie die Moslembrüder in Ägypten oder die Leute vom FIS (Front Islamique du Salut) in Algerien übertragen und schließlich als weltweites Phänomen in nahezu allen Religionen der Welt diagnostiziert wurde. Auf diese Weise wurden **recht unterschiedliche Vorstellungen und Kritikpunkte zum einheitlichen Ablehnungstrend westlicher Ideen und Ideale im Namen der Religion** hochstilisiert. Was folglich als breit angelegte Kritik an den Kritikern des westlichen Einflusses gedacht war, wurde bald von den so Bezeichneten selbst aufgegriffen und übernommen mit einem doppelten Effekt: sie lernten ihre Kritikpunkte als Ausdruck eines weltweiten Gegentrendes zu begreifen und sich selbst dadurch bedeutsamer einzuschätzen als zu der Zeit, als sie ihre Kritik nur als regionalen bzw. oft sogar lokalen Protest gegen tatsächliche oder vermeintliche Fehlentwicklungen äußerten; sie übersetzten bei der **Übernahme des Begriffes Fundamentalismus als Eigenbezeichnung** diesen in ihre jeweiligen Nationalsprachen und schufen **dadurch eine neue Wirklichkeit** mit ihr eigenen Entwicklungsmöglichkeiten. Im Falle des Arabischen wirkte sich dies so aus, dass „Fundamentalismus“ ganz wörtlich mit „uṣūliyya“ übersetzt wurde und folglich einen -ismus bezeichnet, der aus den „uṣūl“ („Wurzeln, Fundamenten“) gebildet wurde. Diese Wortbildung hatte aber einen Nebeneffekt. Die Form erinnert im Zusammenhang mit Religion unwillkürlich an die „uṣūl al-dīn“ („Die Fundamente der Religion“) und bezieht sich damit auf den klassischen Titel, den viele große islamische Theologen im Mittelalter ihren Abhandlungen islamischer Theologie gegeben haben. Der Begriff ist somit sehr positiv besetzt und die Assoziationen wirken derart, dass eigentlich niemand guten Gewissens ablehnen kann, in diesem Sinne zu den „uṣūl“ der Religion zu stehen, so dass die Frage, ob man für diesen Fundamentalismus ist, nur bejaht werden kann, wenn man sich nicht gleich dem Vorwurf, ungläubig zu sein, aussetzen will.

Es ist heute müßig, die weitere Verwendung dieses sehr unpräzisen Fundamentalismusbegriffes zu bekämpfen. Dafür war seine bisherige Verbreitung viel zu erfolgreich. Was allenfalls noch möglich ist, dürfte die unablässige Erinnerung daran sein, dass der Begriff wenig als Analysebegriff taugt, weil er dort vereinheitlicht, wo Differenzierung geboten ist. Politische Reformmodelle von oben wie in Iran, Basisreformen wie beim FIS in Algerien von unten und das Tragen des Kopftuches durch türkische oder nordafrikanische Mädchen in Westeuropa pauschal als Zeichen für **„Fundamentalismus“** zu halten, **gibt für die Analyse der unterschiedlichen Tendenzen**, die heute innerhalb des Islam bestehen, **nicht viel her** und sollte deshalb lieber unterbleiben. Gleiches gilt für den Kampf gegen die Moderne, denn die sogenannten Fundamentalisten sind in vielen Bereichen (z.B. Internet, Fax, Satellitenfernsehen, Tonkassetten) keineswegs antimodern. Was sie ablehnen, ist die Überflutung mit westlichem Gedankengut, sind aber immer dafür, alle technischen Möglichkeiten zur Verbreitung ihrer eigenen Vorstellungen und Ideale zu nutzen. Demnach geht es bei alledem mehr um einen Kampf der Ideen als um einen Kampf gegen technische Errungenschaften.

Auf diesen **Kampf der Ideen** will sich und uns der amerikanische Harvard-Professor Samuel P. **Huntington** einstellen. Er analysiert die Welt von heute so, dass er sieben bis acht Zivilisationen ausmacht: die sinische (chinesisch-konfuzianische), die japanische, die hinduistische, die islamische, die westliche, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische

[1] Vgl. Gilles Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991 (franz. Originalausgabe: La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris 1991)

[2] Gilles Kepel (Hrsg.): Les politiques de Dieu, Paris 1993

[3] Vgl. dazu Martin E. Marty und A. Scott Appleby: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, mit einem Nachwort von Hans G. Kippenberg, Frankfurt/M – New York 1996

[4] Vgl. zum folgenden Jacques Locquin: L'Intégrisme islamique. Mythe ou réalité?, Paris 1997; Peter Antes: Religiöser Fundamentalismus, in Uwe Hartmann und Christian Walther (Hrsg.): Der Soldat in einer Welt im Wandel. Ein Handbuch für Theorie und Praxis. Mit einem Vorwort von Bundespräsident Roman Herzog, München – Landsberg am Lech 1995 S. 54-60; Fundamentalismus der Moderne? Christen und Muslime im Dialog, hrsg. von Sybille Fritsch-Oppermann, Dokumentation eines Kolloquiums der Evangelischen Akademie Loccum vom 17. bis 19. September 1993, Loccum 1. und 2. Aufl. 1996 (Reihe: Loccumer Protokolle, hrsg. von der Ev. Akademie Loccum 57/94) und Friedemann Büttner: Der fundamentalistische Impuls und die Herausforderung der Moderne, in Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 24. Jahrg. (1996) S. 469-492

und möglicherweise noch die afrikanische, die bis auf die westliche alle primär durch religiöse Vorstellungen geprägt sind und die westliche bedrohen. Als besonders bedrohlich erscheint in diesem Szenario die islamische, und Huntingtons Angstvision ist die Gefahr eines Kampfes der Kulturen („**the clash of civilisations**")[5], der die vorerst letzte Etappe in der Konfliktgeschichte der Menschheit – nach dem Zwist zwischen Fürsten, dem Kampf zwischen Nationalstaaten ab der Französischen Revolution und dem Kampf zwischen Ideologien im 20. Jahrhundert – darstellt. Eine Pikanterie besonderer Art ist dabei, dass die arabische Übersetzung von „clash of civilizations" „ṣidām al-ḥaḍārāt" lautet, wobei das Arabische üblicherweise ohne Vokale und Doppelkonsonanten geschrieben wird, so dass das Schriftbild von „ṣidām" genauso aussieht wie das des irakischen Staatspräsidenten „Ṣaddām (Hussein)" und dadurch der „clash" im Hauptfeind des Westens geradezu personifiziert erscheint.

Religiöser Fundamentalismus und Kampf der Kulturen sind zwei besonders gute Beispiele, um zu zeigen, wie richtige Einzelphänomene gleichsam wie Mosaiksteinchen zu einem Bild zusammengefügt werden, von dem völlig offen ist, ob es so der Wirklichkeit entspricht, denn es kann in der Tat nicht ausgeschlossen werden, dass mit diesen richtigen Mosaiksteinchen falsche Bilder erstellt werden können.[6] Eines ist in jedem Falle sicher, dass all diese Bilder Wirkungen haben. Gerade das Horrorszenario von Huntington und die Rede vom Fundamentalismus bewirken, dass sich viele in Europa und Amerika vor allem vom Islam bedroht fühlen und in ihm die entscheidende Herausforderung an der Schwelle zum neuen Jahrtausend sehen.

1.2 Der Islam als Herausforderung Europas

Der Streit um die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an die Islamspezialistin Annemarie Schimmel hat von der Bekanntgabe des Namens der Preisträgerin im Mai 1995 bis zur Preisverleihung im Oktober 1995 zu mehreren Wellen des Protestes in der deutschen Öffentlichkeit geführt, die einen tiefen Graben zwischen den deutschen Intellektuellen und der islamischen Kultur erkennen ließen. Der **Islam** wurde dabei **häufig pauschal mit Unterdrückung, Missachtung der Menschenrechte, exzessivem Strafrecht gleichgesetzt**. Das immer noch nicht revidierte Todesurteil von Khomeini aus dem Jahre 1989 gegen den Schriftsteller Salman Rushdie[7] wie die Verletzung der Menschenrechte im Namen der islamischen Religion in Iran und die Terroranschläge islamischer Extremisten wurden immer wieder als Belege für die Gefahr des Islam für die Welt von heute und nicht zuletzt auch für Europa genannt. Die Diskussion war so heftig und emotional geführt worden, dass es oft gar nicht mehr möglich war zu sagen, wogegen sie sich eigentlich richtete. Eines wurde dadurch klar: **es fehlt an Informationen, die den Islam als facettenreiche Wirklichkeit vorstellen**.[8]

In den Medien und in der öffentlichen Debatte überwiegt bis heute der Eindruck, der Islam sei aggressiv und Muslime stellten prinzipiell eine Gefahr für den europäischen Rechtsstaat dar, so dass jeder Fall eines vermeintlichen oder wirklichen Zugewinns an Einfluss des Islam in Europa neu die Diskussion anheizt und oft zu höchst polemischen Reaktionen gegen den Islam führt. Dies zeigt sich vor allem dann, wenn es darum geht, irgendwo in Deutschland eine Moschee zu errichten oder gar den Gebetsruf des Muezzin öffentlich für das Mittagsgebet am Freitag, einer Art islamischem Sonntag, zuzulassen. Gleiches gilt bezüglich des Wunsches nach islamischem Religionsunterricht in deutschen Schulen oder der Anerkennung des Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts im Sinne einer Gleichstellung des Islam mit den christlichen Kirchen. **Von einer vertraglichen Vereinbarung des Staates mit den Muslimen wie in Spanien[9] oder Frankreich[10] ist Deutschland noch weit entfernt,** ja die dortigen Erfahrungen werden hierzulande noch nicht einmal richtig zur Kenntnis genommen, geschweige denn diskutiert.

Der Eindruck einer direkten Bedrohung Europas oder Deutschlands durch die Muslime widerspricht der tatsächlichen Erfahrung insofern, als zum einen **die meisten Mitbürger und Mitbürgerinnen islamischen Glaubens friedliebende Leute und keine religiösen Fanatiker** sind und zum anderen **die Zahl der Deutschen, die zum Islam übertreten, seit Jahren konstant gering** bleibt und in jedem Falle wesentlich niedriger ist als die Zahl derer, die in den letzten Jahrzehnten zum Buddhismus übergetreten sind.

Der Hinweis auf die friedliebende Mehrheit aller Muslime – sowohl in Europa als auch in den Ländern mit islamischen Bevölkerungsmehrheiten – legt die Frage nahe, wie die Muslime sich selbst und ihre Rolle in der Welt sehen, welche Vorstellungen sie vom weiteren Verlauf der Weltgeschichte haben und wieso es gerade heute so wichtig geworden ist, auf den Islam als Gestaltungsfaktor für das Leben hinzuweisen, kurz, was das islamische Selbstverständnis heute ist.

[5] Vgl. dazu das umfangreiche Buch von Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien – München 1996 und in dieser Argumentationslinie ebenfalls Bassam Tibi: Krieg der Zivilisationen, Hamburg 1995

[6] Vgl. dazu als Beleg für solch mögliches Vorgehen Anis Hamideh und Daniel Schwarz: Auge um Auge oder: Die wundersamen Erzählungen eines arabischen „Nahwest-Experten". Eine Satire, in Verena Klemm und Karin Hörner (Hrsg.): Das Schwert des „Experten". Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Heidelberg 1993 S. 22-33

[7] Vgl. zu dem Buch „die Satanischen Verse", das Auslöser für Khomeinis Verdammung gewesen ist, die ausgezeichnete Analyse von Heribert Busse: Salman Rushdie und der Islam, in Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands 1990 Heft 4 S. 193-215

[8] Vgl. dazu z.B. Arnold Hottinger: Islamischer Fundamentalismus, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993 und Gernot Rotter (Hrsg.): Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt/M 1993

[9] Ministerio de Justicia: Acuerdos de cooperación del Estado español con La Comisión Islámica de España, Madrid 1992, wobei bemerkenswert ist, dass die Vereinbarungen mit den Muslimen sich im Detail – sieht man von der Einleitung einmal ab – praktisch nicht von den im selben Jahr geschlossenen Vereinbarungen mit den Protestanten („Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España") und den Juden („Federación de Comunidades Israelitas de España") unterscheiden. Deutsche Übersetzung in Peter Graf/Peter Antes: Strukturen des Dialogs mit Muslimen in Europa, Frankfurt/M – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998 S. 101-147, die Vereinbarung mit der islamischen Kommission ebd. S. 132-147

[10] Conseil représentatif des Musulmans de France: Charte du Culte Musulman en France, Paris 1995. Deutsche Übersetzung in Graf/Antes, a.a.O. S. 73-100

1.3 Das islamische Selbstverständnis

Der Bezug auf den Islam – das ist unbestreitbar – ist in den letzten Jahren in den Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit immer häufiger artikuliert worden. Während früher eher von nationalistischen und sozialistischen Tendenzen als bestimmenden Trends berichtet wurde, gewinnen neuerdings die Stimmen an Einfluss und Gewicht, die den **Islam als Gestaltungselement im politischen Geschehen** propagieren. Nicht wenige ziehen daraus bei uns den Schluss, dass sich die Muslime massenhaft gegen die Moderne wehren und ins Mittelalter zurück wollen. Vor allem in Zeitungen und Zeitschriften mit großer Breitenwirkung wird bei uns undifferenziert einer solchen Einschätzung der politischen Lage das Wort geredet, und jeder Bericht von einem Anschlag oder Attentat terroristischer Art im Namen des Islam verdüstert dieses ohnehin schon wenig optimistische Bild von der politischen Zukunft der islamischen Welt.

Bei dieser Momentaufnahme dessen, was in der islamischen Welt los ist, werden gewöhnlich drei Faktoren übersehen, die bei allen aktuellen Geschehnissen stets mitbedacht werden müssen:

1. **Alle Staaten**, wie sie heute **im Vorderen Orient** existieren, sind in ihrer gegenwärtigen Form **Produkte der Kolonialpolitik** und nach den Vorstellungen der Kolonialmächte (vorzugsweise Großbritannien und Frankreich) so geschaffen worden, wie wir sie im Augenblick kennen.[11] Es ist von daher zu verstehen, dass manche Länder andere Grenzen als die bestehenden für sich wünschen und auf ethnische Verwandtschaften hinweisen, die diesen Territorialanspruch begründen sollen. Hinzu kommt, dass mit dieser Entstehungsgeschichte große Ungleichheiten bei der Verteilung von Reichtum verbunden sind, die jenes merkwürdige Missverhältnis zwischen höchst ressourcenreichen Ländern mit wenig Bevölkerung (z.B. Emirate am Golf) und solchen mit viel mehr Bevölkerung, aber deutlich weniger Reichtum (z.B. Irak, Syrien) erklären. Nicht wenige Menschen in diesen Ländern haben den Eindruck, dass sich der sogenannte Westen gegen sie verschworen habe und alles tue, um sie auf keinen Fall stark werden und hochkommen zu lassen. Als besonders beredtes Zeugnis derartiger Verschwörungstheorien wird die westliche Unterstützung Israels angesehen, das gewissermaßen als letztes Überbleibsel kolonialer Bevormundung in der Region gilt und dessen Auseinandersetzungen mit den Nachbarstaaten und den arabischen Palästinensern im Lande als eine lange Geschichte von Demütigungen von Seiten der Araber empfunden wird.

2. Um politisch von den Kolonialmächten unabhängig zu werden und eine eigene wirtschaftlich erfolgreiche Entwicklung einzuleiten, wurden **verschiedene Modelle ausprobiert**.

Eine wichtige Phase war die des **Nationalismus**, der auf politische Unabhängigkeit zielte und Staaten schaffen wollte, die sich frei entscheiden können. Die Ergebnisse zeigten sehr rasch, dass mit der politischen Unabhängigkeit aber noch lange keine wirtschaftlich-technologische verbunden gewesen ist, sondern die wirtschaftliche Entwicklung der Unterstützung durch die vormaligen Kolonialmächte bedurfte, wenn sie Erfolge haben wollte. Für viele schien ab den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts der sozialistische Weg eine echte Alternative zum Nationalismus und zugleich ein Versuch zu sein, sich vom Einfluss der vormaligen Kolonialmächte zu befreien. Hinzu kommt, dass das, was Nation im Sinne des Nationalismus heißt, aus unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen mit oft anderen Sprachen und religiösen Ausrichtungen besteht, so dass wenig Gemeinsames für den Nation-Building-Prozess vorhanden war und viel mehr – wie im Falle der Kurden – für die Proklamation der Unabhängigkeit einzelner Gruppen mit grenzüberschreitenden Territorialansprüchen sprach als für die aktive Unterstützung der Nation, die nach den unter 1. erwähnten Prinzipien der Staatengründung geschaffen wurde. Das Streben nach Unabhängigkeit wurde somit ernsthaft von keiner Seite unterstützt, sondern nur dann ins politische Kalkül einbezogen, wenn es den eigenen Herrscherinteressen nützte.

Der sozialistische Weg versuchte, die angestrebte wirtschaftliche Unabhängigkeit durch eine Anlehnung an den Ostblock und über Enteignungen von westlichen Monopolgesellschaften und Kapitaleignern zu erreichen. Der Versuch erzeugte bei vielen Arabern auch deshalb positive Erwartungen, weil „Sozialismus" ins Arabische mit „ishtirākiyya" übersetzt wurde, was einen -ismus bezeichnet, der auf Partizipation und brüderliches Teilen abzielt und folglich – anders als „ra'smāliyya" (wörtlich: ein -ismus der Geldwirtschaft = Kapitalismus) oder „isti^{c}mār" (wörtlich: Bauen im eigenen Interesse = Kolonialismus, Imperialismus) vorgab, die Hoffnungen der Armen und Mittellosen zu erfüllen. Trotz all dieser verbalen Versprechungen war der sozialistische Weg in den meisten Ländern nicht sehr erfolgreich, hatte aber den Vorteil, dass ethnische und religiöse Unterschiede für die aktive Beteiligung am politischen Geschehen – zumindest der Theorie nach – keine große Rolle spielten. Wirtschaftliche Misserfolge im Lande und der Wegfall des Ostblocks haben all diese Länder entweder in eine Annäherung zum so genannten Westen (Beispiel: Syrien) oder in die Isolation (Beispiel: Irak) geführt. Somit hat dieser Weg seinen Vorbildcharakter verloren und ist nicht mehr als wegweisende Alternative anzusehen.

Nationalismus und Sozialismus sind beide an europäischen Vorbildern orientierte Ideologien und bei ihrem Bemühen, die Länder wirtschaftlich zu entwickeln und nach europäischem Muster technologisch und lebensstandardmäßig voranzubringen, **gescheitert**. Die wenigsten Muslime sind heute bereit, hierin nur Verfahrensmängel zu sehen, sondern der weitaus größte Teil der Bevölkerung glaubt, dass dies auf strukturelle Fehler im System zurückzuführen ist und ersehnen eine gesellschaftliche Umorientierung in allen wichtigen Bereichen.

3. Die unter 2. beschriebene Enttäuschung über die Ergebnisse aller bisher versuchten Wege geht einher mit der Erfahrung, dass manches sonst noch, was als recht hoffnungsvoll aussah, ebenfalls zu einer herben Enttäuschung wurde. Nur zwei Tatsachen sollen dies belegen: manch ein Entwicklungsprojekt hatte negative Nebenwirkungen, die so stark waren, dass der positive Nutzen des Projektes ganz in den Hintergrund getreten

[11] Vgl. dazu Reinhard Schulze: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994

ist; die politische Anbindung einiger Länder an den Westen war nicht selten gepaart mit massiver Verfolgung aller Kritiker dieses Weges und hat somit einen internen Druck im Land erzeugt, der Zweifel an der tatsächlichen Freiheit durch dieses Bündnis für die großen Massen aufkommen ließ. Die Berichte von Amnesty international zeigen, dass sich die mit westlichen Ländern eng verbündeten Länder wie die Türkei, Ägypten, Saudi-Arabien, Algerien oder Marokko keineswegs durch eine besondere Achtung der Menschenrechte auszeichnen, sondern dass Übergriffe durch Staatsorgane, Folter und Todesstrafen durchaus üblich sind und folglich Gegenreaktionen auf Seiten der Bevölkerung heraufbeschwören, denen die Herrschenden mit noch mehr Druck begegnen und dadurch den Spielraum für Reformen des Systems im Sinne von mehr Freiheit für die Bürger und Bürgerinnen sowie größerer Achtung der Menschenrechte immer kleiner werden lassen.

Angesichts dieser Negativentwicklungen, die alle durch Aktionen vom Westen und der mit ihm im Bunde stehenden Herrschenden eingeleitet worden sind, **richten sich die Hoffnungen vieler auf das Reformpotenzial der eigenen Tradition: des Islam**, der im Mittelalter eine Hochblüte in allen Bereichen hervorgebracht und somit schon einmal in der Vergangenheit nach Meinung vieler bewiesen hat, dass er grundsätzlich zur Schaffung von Höchstleistungen in der Lage ist, wenn nur alle sich diesem Ziel verschreiben. „Der Koran ist die Lösung“, heißt daher die verkürzte Verheißungsformel des FIS in Algerien, und mehr oder weniger denken alle mit dem bisherigen Zustand Unzufriedenen in dieser Weise.

Der religiös-islamische Weg wird somit zum bislang letzten Versuch, einen eigenen Weg zum Fortschritt und zur eigenen Entwicklung sowie zur freien Entfaltung und zur Unabhängigkeit gegenüber allen Diktaten und Vorgaben von außen einzuschlagen, nachdem alle anderen Wege – wie gerade gezeigt – nicht zum erwünschten Ergebnis geführt haben. Dementsprechend wird der westlichen Wirtschaftsordnung eine islamische, der westlich orientierten Herrschaft der Unterdrückung eine islamische Regierung, dem westlichen Lippenbekenntnis von Menschenrechten, wie es konkret in diesen Ländern mit ganz anderer Praxis im Umgang mit Andersdenkenden erfahren wird, ein islamisch orientierter Verhaltenscodex gegenübergestellt. Die Hoffnung auf die islamische Lösung soll daher Abhilfe gegenüber allen Fehlentwicklungen im eigenen Lande schaffen.

Das Ideal ist damit klar: **der Islam** soll **Lösung für alle Probleme** bringen. Richtig ist, dass die meisten dieser Probleme von außen in die islamische Welt hineingekommen sind. Die Frage ist nur, wie man mit dieser Erkenntnis umgeht und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen sind und wie die islamischen Lösungen dafür aussehen. Beim Versuch, auf diese Fragen zu antworten, zeigen sich schnell große Unterschiede zwischen den Muslimen. Die radikalste Lösung wäre zu sagen, man müsse alles wieder exportieren, was an Einflüssen importiert worden ist, und zum Islam in seiner ursprünglichen Form zurückkehren. Doch selbst bei einer solch radikalen Lösung bleiben Fragen bestehen. Zum einen will nämlich niemand auf alle Errungenschaften der Moderne verzichten, was spätestens am Gebrauch der Waffen deutlich wird, denn niemand schlägt die Waffen Mohammeds vor, sondern alle wollen moderne Waffen und somit westliche Produkte und den Umgang mit ihnen importieren. Gleiches gilt für moderne Transportmittel, Elektrizität und Exportgeschäfte. Doch selbst wenn ganz hypothetisch dies alles aufgebbar wäre, bleibt immer noch als Frage, was es heißt, zur ursprünglichen Form des Islam zurückzukehren. **Wann war der Islam in seiner ursprünglichen Form existent**: zur Zeit von Mohammeds Offenbarung, zur Zeit der ersten Kalifen, im Mittelalter oder wann und wo?

Die Antwort auf diese Fragen fällt bei den einzelnen Muslimen unterschiedlich aus, und alle Antworten können starke Argumente für sich geltend machen, müssen sich aber auch Schwachpunkte vorwerfen lassen, die nicht zu entkräften sind. Daraus folgt, dass die gegenwärtige Debatte unter Muslimen in hohem Maße von der Kenntnis und Interpretation der einzelnen Phasen der Frühgeschichte des Islam geprägt wird. Pointiert gesagt, erscheint das Ringen um eine Antwort auf die Fragen von heute wie eine erneute Positionsbestimmung dessen, was geschichtlich vorgebildet ist, wobei der Rückgriff auf die eigene Tradition als Alternative zum so genannten Westen konzipiert ist. Aus diesem Grunde wird im folgenden zunächst „Der Islam zur Zeit Mohammeds“ beschrieben, wobei „Die fünf Säulen des Islam“ und „Fatalismus und menschliche Ordnung“ gesondert behandelt werden. Danach werden „Die Zeit nach Mohammed“ und „Unterschiedliche Gruppierungen innerhalb des Islam“ betrachtet und ein Kapitel über „Die Ethik des Islam“ angeschlossen, um schließlich all die gewonnenen Einsichten in einem „Schluss“ zu bündeln, aus dem sich die heute gängigen Vorstellungen bezüglich dieses Rückgriffs auf die Frühzeit des Islam und der damit verbundene Versuch, zur ursprünglichen Form zurückzukehren, ergeben.

2 Der Islam zur Zeit Mohammeds

Das **Idealbild**, das die Theologen der unterschiedlichen Richtungen innerhalb des Islam von der Zeit Mohammeds zeichnen, stellt den **Islam als eine Einheit von Sprache, Sitte (= adab), Religion, Geschichte, Kultur und traditionellem Erbe**[12], kurz – in der klassisch gewordenen Einheit –: **als Religion und staatlich-politisches Gesellschaftssystem (dīn wa-dawla)** zugleich dar. Eine Trennung beider Bereiche ist für die Muslime auch in Zukunft nicht denkbar.[13] Damit entfällt eine Unterscheidung nach dem biblischen Motto: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matthäus 22, 21). Demgegenüber gilt für den Islam: „er will Mensch und Welt integral erfassen und kennt darum keine Trennung

[12] Anwār al-Djundī: Maᶜālim al-fikr al-ᶜarabī al-muᶜāṣir maᶜa dirāsa min al-thaḳāfa al-ᶜarabiyya al-muᶜāṣira fi maᶜārik al-taghrīb, Kairo o.J. (um 1965) S. 147ff. Vgl. diesbezüglich auch den Beitrag von Georges C. Anawati: Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam, in Der Gott des Christentums und des Islams, hrsg. von Andreas Bsteh, Mödling bei Wien 1978 S. 11–35, bes. 12ff

[13] Vgl. u. a. Fu'ād Muḥammad Fakhr al-dīn: Mustaḳbal al-muslimīn, Kairo 1976 S. 252

[14] Josef van Ess: Islam, in Die fünf großen Weltreligionen, hrsg. von Emma Brunner-Traut, Freiburg – Basel – Wien 1974 S. 67–84, hier S. 70

zwischen Weltlichem und Geistlichem."[14]

So simpel diese Aussage erscheint, so problemgeladen ist ihre Implikation in der Moderne, da hier – dem europäischen Vorbild der Säkularisierung folgend – die Trennung von Religion einerseits und Politik – Recht – Wirtschaft etc. andererseits zum Prinzip erhoben wurde. Doch auch für die Zeit Mohammeds selbst liegen die Dinge nicht so einfach, wie es die islamischen Theologen glauben machen wollen.

2.1 Der Koran als Offenbarung

Die Argumentation der Theologen stützt sich auf den Koran, den sie als von Gott in der vorliegenden Form Mohammed eingegeben und von ihm dann verkündet ansehen. Sie beachten dabei kaum, dass der Koran noch kein theologisches oder juristisches System enthält, sondern lediglich erste Bausteine zu einem solchen, und die frühe Religionsgeschichte des Islam zeigt sehr deutlich, dass mit Hilfe ein und desselben Koran durchaus unterschiedliche Theologien und Rechtsschulen entwickelt werden konnten und tatsächlich auch entstanden sind.[15]

Völlig fremd ist den Muslimen – und bis zur Stunde auch den meisten Islamwissenschaftlern des Westens – eine Vorstellung, die von John Wansbrough formuliert wurde und derzufolge der Koran selbst als Niederschlag bestimmter, durchaus heterogener „Gemeindetheologien" des frühen Islam anzusehen sei und damit in seiner heutigen Form nur sehr indirekt auf den Propheten selbst zurückgehe.[16] Stattdessen ist es üblich, eine relativ kurze Redaktionsgeschichte anzunehmen. Danach wären die Verkündigungen Mohammeds teilweise schon zu Mohammeds Lebzeiten und in größerem Ausmaß in den ersten Jahren nach Mohammeds Tod (632 n. Chr.) gesammelt worden. Die Endredaktion des heute vorliegenden Koran sei unter dem 3. Kalifen Uthman (644 – 656) erfolgt. Nachher habe der Koran keine weiteren Umformulierungen mehr erlebt.

2.1.1 Die Offenbarungsgeschichte

Die islamische Sicht der Redaktionsgeschichte des Koran unterstützt die innerhalb der islamischen Theologie systematisierte und bis heute vertretene **Lehrmeinung von der Offenbarung**, die sich weitgehend – zumindest in den Einzelaussagen – schon im Koran findet. **Danach hat Gott dem Menschen wiederholt geoffenbart, was er vom Menschen will. Dies geschah zum erstenmal in der Offenbarung an Adam und historisch zum letzten Male durch Mohammed.** Die lange Reihe der Propheten und Gesandten erklärt sich dadurch, dass die Botschaft dieser Propheten immer wieder Veränderungen erfuhr, weil die Zuhörer und Überlieferer die ursprüngliche Botschaft verkürzt und lückenhaft weitergegeben haben. Bei dem Versuch, auffällige Unebenheiten in der Überlieferung zu überwinden, kam es häufig zu noch größerer Verstrickung im Irrtum. Als eklatantes Beispiel hierfür gilt die christologische Entwicklung innerhalb des Christentums. Der einmal fälschlich eingeschlagene Weg führte nach islamischer Vorstellung – weit über das Neue Testament hinaus – in eine dogmatische Verirrung, die aus islamischer Sicht viel gravierender und verhängnisvoller ist als all das, was im Neuen Testament selbst bereits an ansatzweisem Irrtum festgeschrieben ist. Der Grundirrtum, der hier von den Muslimen angeprangert wird, besteht – um es mit der Sprache moderner christlicher Bibelauslegung zu sagen – darin, dass die Apostel sich nicht damit begnügten, die Botschaft des historischen Jesus von Nazareth zu wiederholen, sondern stattdessen ihn selbst als den Heiland, den Messias, den Christus verkündigten. Der Übergang vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus aber ist nach Auffassung des Koran und der Muslime eine unzulässige Akzentverschiebung mit erheblichen dogmatischen Folgen, kurz: eine Verfälschung (taḥrīf).

Der **Vorwurf der Verfälschung der göttlichen Offenbarung** trifft somit nicht nur die mündliche Weitergabe prophetischer Verkündigung, er gilt auch für die schriftlich fixierten Botschaften von Moses und Jesus, d.h. die Bibel als hl. Schrift. Infolgedessen haben die **„Schriftbesitzer"** (Ahl al-kitāb), nämlich Juden und Christen, zwar an der Offenbarungswahrheit teil, doch ist diese Wahrheit zum Teil getrübt durch mehr oder weniger gravierende Verfälschungen. Auf eine einfache Formel gebracht, könnte man sagen: die **Bibel** sei eine **Mischung von Dichtung und Wahrheit**.

Diese Sicht der Dinge erklärt, weshalb jeder weitere Prophet, der die ursprüngliche Botschaft wiederholt, als Künder einer *neuen* Lehre von den Anhängern der früheren Propheten begriffen wird. In Wahrheit handelt es sich dabei nur um das Offenbarwerden der Überlieferungsfehler, um die kritische Scheidung von Dichtung und Wahrheit also und in diesem Sinne um eine Ent-Scheidung für jeden Menschen, die neue Botschaft anzunehmen oder abzulehnen.

Was bisher relativ subjektiv klingt, wurde historisch nach Auffassung der Muslime konkret in der Botschaft Mohammeds. Diese Botschaft – im **Koran** gesammelt –, „dies ist die Schrift, an der nicht zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen" (Koran 2, 1). Im Gegensatz zu den früheren Propheten und Gottesgesandten aber, so betonen die islamischen Theologen, sei Mohammed mit dem ausdrücklichen Auftrag aufgetreten – wie historisch vor ihm schon Mani (216 – 277)! –, diese Botschaft aufschreiben zu lassen. Die Sammlung dieser Texte, die in **114 Suren (= Kapiteln)** von sehr unterschiedlicher Länge eingeteilt und rein formal nach abnehmender Länge (Ausnahme: die kurze erste Sure, al-fātiḥa = die eröffnende) geordnet sind, bleibt durch die schriftliche Fixierung von Verfälschungen, wie sie frühere Offenbarungen erfuhren, verschont. Folgerichtig sind fürderhin keine Wiederholungen der ursprünglichen Botschaft durch neue Propheten mehr erforderlich. Jeder kann diese **Botschaft ohne Verfälschung** durch Rezitieren des Koran wiederholen.

15 Vgl. dazu Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994 oder sehr viel ausführlicher W. Montgomery Watt u. Alford T. Welch: Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980; W. Montgomery Watt u. Michael Marmura: Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1985 und Annemarie Schimmel u.a.: Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit, Stuttgart – Berlin – Köln 1990

16 John Wansbrough: Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, London 1977. Vgl. dazu u.a. Kurt Rudolph: Neue Wege der Qoranforschung?, in Theologische Literaturzeitung 105 (1980) S. 2ff

2.1.2 Gott als Autor des Koran

Mohammed schließt somit die lange Reihe der Propheten ab, er besiegelt sie und wird deshalb **„das Siegel der Propheten"** genannt. Der von ihm verkündete Text ist also nicht von ihm verfasst. Er hat Gott selbst zum Autor und führt dafür ein rein „profanes" Argument an, nämlich die Unnachahmlichkeit seiner Sprache, das göttlich schöne Arabisch des Koran.[17] Kein Mensch, so wird gesagt, sei fähig, arabische Sätze von der **Qualität der Sätze des Koran** zu formulieren. Dieses einzigartige **Sprachwunder**, das im übrigen den Philologen der islamischen Welt wie der westlichen Wissenschaft zahllose Verständnisprobleme aufgibt, wird um so wunderbarer, wenn zutrifft, dass Mohammed selbst relativ ungebildet war, eine Verfasserschaft für den Koran also schon aufgrund von Mohammeds Bildung für ihn selbst ausscheidet. So wird verständlich, dass immer wieder – vor allem in der frühen Zeit des Islam – die Biographen versucht haben, **Mohammeds Ungebildetheit** zu unterstreichen. Man wurde nicht müde zu betonen, dass er weder lesen noch schreiben konnte, was allerdings für eine adäquate Einschätzung der poetischen Begabung von Beduinen relativ belanglos sein dürfte. Erst durch die Auseinandersetzung mit Christen, die Mohammeds Bedeutung im Vergleich zu Jesus aufgrund fehlender Wunder herabwürdigen wollten, gewann das Mohammedbild Züge eines Wundertäters, was mit den Aussagen des Koran über Mohammed nicht in Einklang gebracht werden kann. Des weiteren gewann das Mohammedbild neue Züge in der islamischen Mystik[18] wie auch in der Moderne.[19]

Die Frage nach dem „historischen Mohammed" soll hier nicht weiter behandelt werden. Die Ausführungen sollen lediglich zweierlei deutlichen machen: zum einen sollen sie zeigen, dass Mohammed zum Idealbild verschiedener Tendenzen stilisiert wurde und daher unterschiedliche Züge wichtig wurden, und zum anderen soll verständlich werden, weshalb die Muslime eine historischkritische Untersuchung des Koran ablehnen und den europäischen Islamwissenschaftlern übelnehmen, dass sie den Koran als Werk Mohammeds ansehen.[20]

2.1.3 Islamische Textkritik

Lediglich in einer Hinsicht gibt es eine ansatzweise historisch-kritische Betrachtungsweise des Koran: Es hat sich eingebürgert, dass die Muslime die einzelnen Suren (wie aus der Reclam-Übersetzung des Koran ersichtlich) im wesentlichen den beiden Hauptverkündigungsphasen im Leben Mohammeds zuordnen. Dementsprechend sind **die „mekkanischen Suren"** die, die in der Zeit von **610–622 n. Chr.** von Mohammed in seiner Geburts- und Heimatstadt Mekka verkündet wurden. **Die „medinensischen Suren"** sind dann die, die nach der Hid̲jra (= Auswanderung; zugleich Beginn der islamischen Zeitrechnung) in der Zeit von **622 – 632 n. Chr.** in Medina verkündet wurden.

Schaut man sich die Suren sprachlich und inhaltlich genauer an, so fällt auf, dass sich die mekkanischen Suren deutlich von den medinensischen unterscheiden. Die erstgenannten sind wortgewaltig, die letztgenannten dagegen oft im Stile präziser Einzelanweisungen. Damit ist zugleich die inhaltliche Seite berührt. **In Mekka** stehen, so will es scheinen, mehr **„theologische Fragestellungen"** im Vordergrund. Es geht neben allgemeinen ethischen Regeln im Sinne der 10 Gebote vornehmlich um das Bekenntnis des einen und einzigen Gottes und um die Frage der Auferstehung; **in Medina** kommen zu diesen Aussagen **konkrete Verhaltensregeln für den zwischenmenschlichen Bereich** hinzu.

2.2 Monotheismus und Ethik

Es muss hier eigens betont werden, dass **das Bekenntnis eines einzigen Gottes nicht generell neu** war **auf der arabischen Halbinsel**, wie dies oft islamische Theologen glauben machen möchten, indem sie rundweg die Zeit vor Mohammed als die Zeit der Unwissenheit (d̲jāhiliyya)[21] abqualifizieren. Seit langem gab es Juden (allein 2 jüdische Stämme wohnten in Medina), und es gab auch Christen sehr unterschiedlicher Prägung im Bereich des heutigen Königreiches Saudi-Arabien. Claus Schedl[22] hat in einer umfangreichen Studie zeigen können, wie stark gerade die Passagen des Koran über Jesus Anspielungen auf und Gedankengänge von Thesen enthalten, die durchaus innerhalb des orientalischen Christentums vertreten wurden und sicherlich in der Umwelt des Propheten Mohammed nicht generell unbekannt gewesen waren, so dass der Prophet mit seiner Botschaft etwas verkündet hat, was auch tatsächlich von seinen Adressaten verstanden wurde.

[17] Vgl. hierzu den Art. Iʿd̲jāz, in The Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden – London (vol. I ab 1960ff), im folgenden EI abgekürzt, hier EI III S. 1018–1020. **Gott als Autor des Koran** zu sehen bedeutet, dass der Text in der vorliegenden Form sakrosankt ist. Nach islamischer Auffassung ist das Wort Gottes im Koran „Buch" geworden, so dass diese „Inlibration" des Wortes Gottes mit der „Inkarnation" des Wortes Gottes in Jesus Christus verglichen werden kann. Aus diesem Grunde reagieren die Muslime auf jeden Versuch einer literarkritischen oder historisch kritischen Untersuchung des Koran sehr empfindlich, wie es sich wieder einmal seit 1995 im Streit um das Buch von Nasr Hamid Abu Zaid: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt/M 1996 gezeigt hat.
Dort, wo Umschriften für orientalische Wörter benutzt werden und dabei nicht auf im Deutschen gängige Weisen der Umschrift zurückgegriffen wird, folgt die Transkription im Text wie in den Anmerkungen – von Zitaten abgesehen – den Regeln der EI.

[18] Vgl. dazu Annemarie Schimmel: Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit, München, 2., verbesserte Aufl. 1989 S. 51ff

[19] Vgl. etwa Antonie Wessels: A Modern Arabic Biography of Muḥammad. A Critical Study of Muḥammad Ḥusayn Haykal's Ḥayāt Muḥammad, Leiden 1972

[20] Die beiden wichtigsten Darstellungen des Lebens von Mohammed in deutscher Sprache sind Rudi Paret: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 7. Aufl. 1991 und Maxime Rodinson: Mohammed, Luzern – Frankfurt a. M. 1975. Vgl. dazu Peter Antes: Muhammad, in Peter Antes (Hrsg.): Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, München 1992 S. 91–114

[21] Vgl. hierzu den Art. D̲jāhiliyya, in EI II S. 383f

[22] Claus Schedl: Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Freiburg 1978

Während Juden und Christen wohl schon seit längerer Zeit in dieser polytheistischen Umgebung monotheistische Glaubensvorstellungen vertraten, ohne dadurch grundlegende Änderungen in den Anschauungen ihrer Zeitgenossen zu bewirken, scheint d**ie Zeit Mohammeds von einem gewissen Umbruch im Denken geprägt** zu sein. Es entwickelte sich eine merkantile Wirtschaft.

„Ein Auflösungsprozess der Stammesgesellschaft begann. Die großen Märkte wie jener von Okas blühten. Dort begegnete man Arabern aller Stämme und Ausländern. Der Rahmen des Staates war gesprengt.

Eine intellektuelle und moralische Wandlung begleitete ganz selbstverständlich diesen wirtschaftlichen und sozialen Wandel. Man stellte fest, dass unersättliche Individuen Erfolg hatten. Es waren nicht mehr die traditionellen Eigenschaften der Söhne der Wüste, die den Erfolg gewährten. Die Habgier, die Gewinnsucht waren bedeutend dringender vonnöten. Die eitlen und eingebildeten Reichen rühmten sich ihres Aufstiegs, der nunmehr ihr eigener war und nicht mehr der des Stammes. Die Blutsbande lockerten sich und verloren gegenüber den auf Interessengemeinschaft gegründeten Banden zunehmend an Bedeutung.

Von nun an tauchten jenseits des Stammeshumanismus neue Werte auf. Die Armen, die Jungen, die Rechtschaffenen mochten wohl angesichts der Selbstherrlichkeit der Emporkömmlinge leiden. Man empfand dunkel, dass das alte Stammesideal, in dessen Namen man diese Leute hätte kritisieren können, seinen Wert eingebüßt hatte. Nun wandte man sich den universalistischen Religionen zu, den Religionen des Individuums, jenen, die nicht mehr den ethnischen Verband betrafen, sondern darauf abzielten, das Heil einer jeden menschlichen Person in ihrer unvergleichlichen Einmaligkeit zu erlangen.

Wie wir gesehen haben, waren das Judentum und das Christentum bekannt, wenn auch in bisweilen etwas abirrenden Erscheinungsformen. Aber es waren fremde Ideologien, an die Mächte gebunden, die um die Beherrschung der Arabischen Halbinsel im Streit lagen. Sie besaßen das Prestige des Ausländischen, ihres unbestreitbar der Stammesreligion überlegenen Niveaus, ihrer Bande mit hochangesehenen Zivilisationen. Aber sich zu ihnen bekennen war gleichbedeutend mit einer politischen Parteinahme, und dieser Schritt war für den arabischen Stolz ziemlich demütigend. Es gab Leute, die tastend neue Wege suchten, sich von fremden Ideen leiten ließen, um die Macht der zahllosen Stammesgottheiten in Frage zu stellen und nur den alleinigen Allah zu fürchten, der dem höchsten christlichen und jüdischen Gott so nahe stand.“[23]

In dem so umschriebenen Umbruch scheint die Verkündigung Mohammeds alle wichtigen Erwartungen der Araber erfüllt zu haben. Es ist für diesen Umbruch kennzeichnend, dass **Mohammeds Verkündigung nicht konkurrenzlos** war. Von einigen weiteren wissen die islamischen Historiographen zu berichten: der bekannteste davon ist Musailima, eine verächtliche Verkleinerungsform für Maslama, der als Prophet gleichzeitig mit Mohammed bei den Banū Ḥanīfa in Yamāma aufgetreten ist.[24]

2.2.1 Mohammeds Predigt in Mekka

Mohammeds Predigt in Mekka war – wie vermutlich die des Musailima – konzentriert auf das **Bekenntnis des einen Gottes[25] und** auf **eine allgemeine Moral**, der der einzelne entsprechen sollte, um im Gericht nach dem Tode bestehen zu können: „An jenem Tage werden die Menschen (voneinander) getrennt hervorkommen, um ihre (während des Erdenlebens vollbrachten) Werke zu sehen. Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen.“ (Koran 99, 6 – 8)

Die **Predigt Mohammeds in Mekka** war **nicht sehr erfolgreich** gewesen. Lediglich eine kleine Schar Getreuer folgte ihm. Die Ablehnung und der Widerstand der Mekkaner wuchs, so dass Mohammed allmählich mit dem Gedanken zu spielen begann, seine Heimatstadt zu verlassen.

„Es gelang dem Propheten, von Mekka aus mit einigen Bewohnern von Medina Verbindung aufzunehmen und sie für seinen Glauben zu gewinnen. Während der Pilgerfahrt des Jahres 621 wurde eine vorläufige, während der des Jahres 622 eine endgültige Abmachung getroffen. Die Neubekehrten von Medina, Angehörige der beiden führenden Stämme Aus und Ḫazraǧ, bekannten sich in aller Form zur Gemeinschaft der Gläubigen und erklärten sich außerdem bereit, die kollektive Schutz- und Trutzpflicht, die eigentlich seiner Sippe Hašim oblag, ihrerseits zu übernehmen. Dadurch waren die Voraussetzungen gegeben für eine regelrechte Auswanderung der muslimischen Gemeinde und überhaupt für deren Fortbestand. Bald darauf begaben sich die mekkanischen Gläubigen in kleinen Gruppen und möglichst unauffällig auf den Weg nach Medina, gefolgt von Mohammed in Begleitung Abu Bekrs, des nachmaligen ersten Kalifen (September 622). Das war die berühmte Hiǧra. Man übersetzt diesen arabischen Ausdruck oft ungenau mit ‚Flucht', sollte aber eher ‚Auswanderung' oder noch besser ‚Emigration' dafür sagen. Mohammed ist aus seiner Vaterstadt nicht eigentlich geflohen. Er hat sich – allerdings unter dem Zwang der Verhältnisse – von ihr losgesagt; er hat die natürlichen Beziehungen zu seiner Sippe und seinem Stamm abgebrochen, um unter den Bewohnern von Medina eine neue Heimat und zugleich eine neue

[23] Rodinson, a.a.O. S. 43f

[24] Vgl. hierzu den Art. Musailima, in J. A. Wensinck u. J. H. Kramers (Hrsg.): Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941 S. 548f. Der Ausdruck „ḥanīf" wird im Koran zum terminus technicus, um einen Monotheisten zu bezeichnen, der weder Jude noch Christ ist. Zu den Propheten parallel zu Mohammed vgl. auch Art. Islam, in Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause u. G. Müller, Berlin – New York Bd. 16 (1987) S. 315–358, hier S. 318

[25] Gewöhnlich legt man diese Predigt im Sinne eines monotheistischen Bekenntnisses aus. Vielleicht hat aber Rodinson, a.a.O. S. 99 recht, wenn er für die erste Predigtphase Mohammeds nur ein henotheistisches Bekenntnis annimmt.

Stätte der Wirksamkeit zu finden. Er ist, kurz gesagt, nach Medina emigriert."[26]

2.2.2 Mohammeds Predigt in Medina

Die Gemeinde von Medina ist **das Urbild der islamischen Gemeinschaft (umma)** überhaupt. Nicht die Blutsbande, also Sippen- und Stammeszugehörigkeit, zählen, sondern **die gemeinsame Religion wird zum gemeinschaftsstiftenden Faktor**. Nur so ist zu verstehen, dass bis heute der Abfall vom Glauben als ein Akt gegen die Gemeinschaft ausgelegt und entsprechend hart bestraft wird.[27] Zugleich wird verständlich, dass nun die Regeln des menschlichen Zusammenlebens konkret und wirklichkeitsnah formuliert werden.

Im Gegensatz zum Christentum, das bekanntlich am Rande des römischen Reiches entstanden ist und die ersten Jahrhunderte seines Bestehens ohne öffentliche Anerkennung zugebracht hat, hatte der Islam seit der Hidjra politischen Erfolg. Er konnte sich nicht mehr mit allgemeinen Aufrufen – vergleichbar denen der Bergpredigt – begnügen, sondern war in den **Realismus praktikabler Lösungen** hineingedrängt. Wie sehr die Anweisungen der medinensischen Zeit ins Detail gehen, mag folgende Koranstelle zeigen: „Und die Mütter (die von ihren Gatten entlassen sind) sollen ihre Kinder zwei volle Jahre stillen. (Das gilt) für die, die das Stillen ganz zu Ende führen wollen. Und der Vater (der betreffenden Kinder) ist verpflichtet, (während dieser Zeit) ihren Unterhalt und ihre Kleidung in rechtlicher Weise zu bestreiten. Von niemand wird mehr verlangt, als er (zu leisten) vermag. Eine Mutter soll nicht wegen ihres Kindes schikaniert werden, und ein Vater nicht wegen des seinen. Und der Erbe (des Vaters) hat (für den Fall, dass dieser stirbt) dieselbe Verpflichtung (gegenüber der stillenden Mutter). Und wenn die beiden nach gegenseitiger Übereinkunft und Beratung (das Kind vor der angegebenen Zeit) entwöhnen wollen, ist es keine Sünde für sie (dies zu tun). Und wenn ihr eure Kinder (einer Amme) zum Stillen geben wollt, ist es keine Sünde für euch (dies zu tun), wenn ihr das, was ihr (als Lohn für das Stillen?) ausgesetzt habt, in rechtlicher Weise aushändigt. Und fürchtet Gott! Ihr müsst wissen, dass Gott wohl durchschaut, was ihr tut." (Koran 2, 233)

Eine solche **Verkündigung** – und das wissen auch die islamischen Korankommentatoren – erging gewöhnlich **aus einem konkreten historischen Anlass**. Allerdings nahm die Lösung des konkreten Problems dann meist die deklamatorische Form eines Grundsatzurteils an. Am bekanntesten diesbezüglich ist sicherlich die Antwort des Propheten auf die Verdächtigung seiner Lieblingsfrau Aischa, sie habe ihn betrogen, indem sie sich einem anderen Mann hingegeben habe. Mohammed hat sie von diesem Verdacht aber freigesprochen, weil – wie Koran 4, 15 seither grundsätzlich fordert – vier Zeugen erforderlich sind, die im konkreten Falle nicht verfügbar waren.

2.2.3 Die Abrogationsproblematik

Aufgrund der erwähnten Präzedenzfallslösungen konnte es durchaus vorkommen, dass in einer konkreten Situation eine Anweisung erfolgte, die in einem gleichartigen Fall später anders ausfiel. Sind beide Anweisungen im Koran enthalten, so hebt – ähnlich wie bei unserem Umgang mit verschiedenartigen Anordnungen in unterschiedlichen Testamenten eines Verstorbenen – die zeitlich spätere die frühere auf[28], d. h., dass Abrogationen koranischer Anweisungen zu Lebzeiten Mohammeds durchaus möglich waren und tatsächlich auch vorkamen. Problematisch wurde dieses Vorgehen erst für die Zeit nach dem Tode Mohammeds, als die Schiiten unter der Voraussetzung, dass ihr Führer (Imam) zugleich auch Kalif ist, diesem ebenfalls ein solches Recht für die umma zuschrieben, während die überwiegende Mehrheit der Muslime, die Sunniten (heute ca. 95 % aller Muslime), eine solche Möglichkeit nicht mehr einräumten.

Der Hinweis auf diese Präzedenzfallslösungen und die Abrogationsproblematik macht deutlich, dass mit der Sammlung der Verkündigungstexte und der Redaktion des **Koran** bei weitem noch **kein fertiges Handbuch der islamischen Ethik oder Rechtsverordnungen** vorlag. Es war folglich die Aufgabe der ersten Theologen- und Juristengenerationen des frühen Islam, aus den koranischen Bausteinen ein kohärentes System zu entwickeln, und zwar sowohl hinsichtlich der Individualethik als auch hinsichtlich der Gesellschaftslehre. Der Verlauf der Geschichte zeigt, dass **mehrere Rechtsschulen** entstanden sind, die als legitime Schulen auf koranischer Basis von allen Muslimen bis heute anerkannt werden.

2.2.4 Die Problematik der konkreten Verordnungen[29]

Die Offenheit des Koran für spätere Systematisierungen besagt nicht, dass die Vorgaben im Koran weniger verbindlich seien oder gar außer Acht gelassen werden könnten, sofern es sich nicht gerade um Fragestellungen im Zusammenhang mit den erwähnten Abrogationen handelt. Zu den unumstößlichen Vorgaben gehören viele, die eine deutliche Verbesserung gegenüber der vorislamischen Zeit darstellen. Dazu zählen sicherlich die **Verbesserungen des Loses der Waisen** und die **Sicherung ihres Vermögens sowie eine Klärung der rechtlichen Stellung der Frau**. Allerdings, so erscheint es uns Europäern von heute, war dieser Fortschritt gegenüber der vorislamischen Zeit wohl nur ein relativer, der seinerseits wieder überholt werden kann. Demgegenüber halten ihn die meisten Muslime von heute für absolut, so dass beispielsweise emanzipatorische Postulate von ihnen nur noch sehr eingeschränkt aufgenommen werden.

Ein ähnliches Problem stellt sich im **Strafrecht. Handabhacken, Auspeitschungen, Steinigungen usw.** erscheinen uns heute nicht mehr als

26 Paret, a.a.O. S. 111f

27 Vgl. hierzu z.B. S. A. Rahman: Punishment of Apostasy in Islam, Lahore 1978

28 Dies gilt auch für rein dogmatische Fragen wie die zeitweilige Zulassung der Verehrung dreier Göttinnen als „Töchter Allahs", die später als „Einflüsterungen des Teufels", also als „satanische Verse" zurückgewiesen wurden, vgl. dazu Paret, a.a.O. S. 65–68 und S. 103f

29 Im folgenden werden nur einige Beispiele aus dem vielfältigen Bereich der islamischen Ethik erwähnt. Systematisch wird das Ganze unten im Kapitel „Die Ethik des Islam" vorgestellt

vertretbare Strafen. Viele islamische Theologen aber sehen darin – im Gegensatz zum „humanen" Strafvollzug – wahre Abschreckungsstrafen, die keineswegs willkürlich, sondern nach klar kalkulierbaren Regeln verhängt werden. Mit aller Schärfe hat dies Ayatollah Khomeini (gest. 1989) so formuliert: „Wir brauchen einen Regierungschef, der im Dienste der Gesetze und nicht seiner Launen oder Leidenschaft steht; einen Herrscher, für den alle gleich sind, der nicht Einzelne bevorzugt, sondern seine (eigene) Familie mit denselben Augen sieht, der die Hände seines Sohnes abhackt, wenn er stiehlt, und seine Brüder und Schwestern hinrichtet, wenn sie mit Heroin handeln. Er darf nicht verfahren wie gewisse Leute, die einen für 10 Gramm Heroin umbringen, während sie zulassen, dass die Händlerbanden und der Import im großen Stil florieren."[30] Was gefordert ist, heißt auf eine einfache Formel gebracht:

2.2.5 Gerechtigkeit

im Sinne einer absoluten Gleichbehandlung. Nur so ist zu verstehen, dass Khomeini sagt: „Die, die die Strafen verhängen, dürfen die Anweisungen des Gesetzes nicht übertreten, d. h., sie dürfen nicht einen einzigen Peitschenhieb mehr verteilen als vom Gesetz vorgeschrieben, und sie dürfen die Schuldigen nicht beleidigen.

Nachdem Ali zwei Dieben die Hand abgehackt hatte, behandelte er sie mit Güte und empfing sie mit solcher Liebenswürdigkeit, dass die Angeklagten ihn zu verehren begannen; oder als er hörte, dass die Beutearmee Muawijjas eine Frau aus den (ethnischen oder religiösen) Minoritäten schlecht behandelt hatte, war er so unglücklich darüber und sein Mitgefühl war derart stark berührt, dass er in einer Rede erklärte: ‚Wenn nach einem solchen Vorfall ein Mann vor Gram stirbt, kann man ihm keinen Vorwurf machen.' Ali, der von einer derartigen Feinfühligkeit war, war aber dennoch fähig gewesen, sein Schwert zu ziehen und die Übeltäter in Stücke zu hauen. Das ist Alis Gerechtigkeit."[31]

Gerechtigkeit ist hier eine eigenständige Kategorie, die die Anwendung im Sinne eines automatischen Mechanismus voraussetzt. Sie ist deshalb vielleicht am ehesten mit dem Verhalten von Eltern vergleichbar, die ihr Kind wegen Fehlverhaltens gehörig züchtigen, ohne dass sie selbst – und oft auch das Kind – den Eindruck haben, ein solches Verhalten mindere ihre Liebe gegenüber dem Kind. Zu Problemen führt das Verhalten dann – um im Sinne Khomeinis dieses Beispiel weiterzudenken –, wenn beispielsweise ein Mann oder eine Frau immer nur das angetretene Kind züchtigt, das eigene aber beim selben Fehlverhalten ohne Strafe davonkommen lässt. Solches – auf den Staat übertragen – war im Iran der Pahlavis gang und gäbe, obwohl sich – wie die Schulbücher zeigen[32] – der Schah als Vater des Landes feiern ließ, dem angeblich die gleiche Fürsorge eignete und die gleiche Liebe entgegenbracht werden sollte, wie dies für den Familienvater idealiter zutrifft.

Gleiches Recht für alle war und ist daher die Forderung der islamischen Theologen, und „wahre Gerechtigkeit", so wird argumentiert, soll die **Grundlage des Staates und** der **Leitfaden für die Wirtschaft wie für jeden anderen Bereich** sein.[33] Willkür ist demnach ausgeschlossen. Jeder weiß, was ihm passiert, wenn er das Gesetz übertritt; er weiß auch, dass ihm nichts passiert, wenn er sich an die Anweisungen des Gesetzes hält, und er gewinnt aus der strikten Einhaltung des Gesetzes eine Rechtssicherheit, die ihn froh macht. Für den Fall der Übertretung des Gesetzes nützen ihm – anders als in der „westlichen" Rechtssprechung – keine juristischen Kniffe oder raffinierte Prozesspraktiken. „Die Gerechtigkeit des Islam ist einfach und leicht. Sie löst alle Probleme des Straf- und Zivilrechts auf die angenehmste, einfachste und schnellste Art, die denkbar ist. Es genügt, dass sich ein islamischer Richter, begleitet von zwei oder drei Gehilfen, mit Federhalter und Tintenfass in eine Stadt begibt, um über jeden beliebigen Fall sein Urteil zu sprechen und es sofort vollstrecken zu lassen. Halten Sie dagegen, was das gegenwärtig die westliche Gesellschaft an Zeit und Geld kostet mit all diesen Prozeduren, die ein Urteil im Namen von Grundsätzen, die dem Islam fremd sind, umgeben."[34]

Die Einhaltung des Gesetzes gilt in allen Bereichen und umfasst zahlreiche Einzelvorschriften. Dazu gehören ebenso sehr die Speisevorschriften (z. B. Ablehnung des Genusses von Götzenopfer- und Schweinefleisch, von gefallenen Tieren und Blut) wie das bekannte Verbot des Weintrinkens, des Glückspiels und des Wuchers.[35] Unter den Geboten sind besonders bekannt die sogenannten fünf arkān (= Pfeiler oder Säulen) des Islam.

30 Ayatollah Seyyed Ruhollah Khomeyni: Pour un gouvernement islamique, Paris 1979 S. 117

31 Khomeyni, a.a.O. S. 76f. Als ein Beispiel aus der Geschichte kann dienen der Text über Saladin in Francesco Gabrieli: Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, München 1975 S. 136f

32 Vgl. hierzu Peter Antes: Religiöse Erziehung in Iran, in Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, hrsg. von Ulrich Haarmann und Peter Bachmann, Beirut 1979 S. 35–43 (Reihe: Beiruter Texte und Studien, Bd 22)

33 Vgl. dazu u.a. Muṣṭafā Kamāl Waṣfī: Al-nuẓum al-islāmiyya al-asāsiyya, Kairo o. J. (um 1976) S. 33f u. 62ff oder Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn: Rasā'il al-iṣlāḥ, Damaskus 1971 S. 79ff. Allgemein hierzu vgl. Adel Th. Khoury: Begegnung mit dem Islam. Eine Einführung, Freiburg – Basel – Wien 1980 S. 78

34 Ayatollah Khomeiny: Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux. Extraits de trois ouvrages majeurs de l'Ayatollah, Paris 1979 S. 25f. Bei den „zwei oder drei Gehilfen" habe ich „exécuteurs" (Henker) mit Blick auf die Allgemeinheit der Prozesse sehr abgeschwächt übersetzt. Die Wirklichkeit in Iran lässt Zweifel an dieser abgeschwächten Übersetzung als berechtigt erscheinen, vgl. dazu Andreas Kohlschütter: Henker von Allahs Gnaden. Grausam und gnadenlos: der Revolutionsrichter Khalkhali, in Die Zeit Nr. 34 vom 5. August 1980 S. 5. Die spätere Entwicklung in Iran sowie in Afghanistan und anderswo, wo islamische Gerichtsbarkeit angewendet worden ist, bestätigen diese traurige Bilanz.

35 Damit ist nach klassischer Auslegung ein Zinsverbot ausgesprochen. Allerdings haben es die Muslime historisch durch geeignete „Kniffe" (arab.: ḥīla, pl. ḥiyal) dann doch oft erreicht, zum gewünschten Ziel zu gelangen, vgl. dazu Joseph Schacht: An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964 S. 78ff, 114, 200 u.ö.

3 Die fünf Säulen des Islam

Die fünf Säulen des Islam werden von allen Muslimen anerkannt. Es sind dies im Einzelnen:

3.1 Die Bekenntnisformel (shahāda)

Die erste Pflicht des Muslim ist es, die shahāda zu sprechen: „Ich bezeuge, es gibt keine Gottheit außer Gott; ich bezeuge, Mohammed ist der Gesandte Gottes."

Es erübrigt sich hier, all das zu wiederholen, was über den Monotheismus und die Rolle Mohammeds innerhalb des Islam gesagt wurde. Zur Übersetzung aber sei zunächst eine Bemerkung erlaubt. Statt des bekannten Wortes „Allāh" wird hier „Gott" in der Übersetzung verwandt. Dies soll deutlich machen, dass **„Allāh" kein Eigenname** ist, sondern von arabischsprechenden Juden und Christen gleichermaßen für „Gott" gebraucht wird. So empfanden es wohl auch die Perser, als sie ganz selbstverständlich das persische Wort „*khodā*" (anstatt des arabischen „Allāh" für „Gott") beibehielten. Allerdings ist dieses Vorgehen innerhalb der islamischen Welt heute kontrovers. In Indonesien beispielsweise entschied man sich für das arabische „Allāh". Die Problematik hängt u. a. damit zusammen, dass man im Gegensatz zu unserem Wort „Gott" von „Allāh" keinen Plural bilden kann, wodurch dieses Wort unvermeidliche Züge eines Eigennamens erhält.

Auch Muslime in Deutschland beharren oft auf der Verwendung des Wortes „Allah" und wehren sich gegen den Gebrauch des Wortes „Gott". Der Grund ist, dass viele „Gott" als zu unpräzise empfinden, weil sie nicht wissen, ob damit Jesus, Gott Vater, der Heilige Geist oder alle drei in einem gemeint sind, während ihrer Meinung nach „Allah" klar angibt, wovon die Rede ist.

Schließlich sei noch eine Bemerkung erlaubt, die zumindest indirekt mit der shahāda zusammenhängt. In unseren Breiten ist es üblich, **die Anhänger des Islam** in Anlehnung an den Propheten Mohammed als „Mohammedaner" zu bezeichnen. Man folgt dabei zwar einem für viele Religionen zutreffenden Brauch, der aber nach Meinung der **Muslime** beim Islam, dessen Prophet nur als „Sprachrohr Gottes" aufgefasst und dessen Verfasserschaft (oder Mitverfasserschaft) beim Koran kategorisch abgelehnt wird, fehl am Platze ist. Der bekannte islamische Theologe Maudoodi stellt diese Eigentümlichkeit so dar:

„Nahezu jede Religion der Welt ist entweder nach ihrem Begründer oder nach dem Volk, bei dem sie ihren Ursprung nahm, benannt worden. Das Christentum beispielsweise leitet seine Bezeichnung vom Namen des Propheten Jesus Christus ab, der Buddhismus von seinem Begründer Gautama Buddha, der Zoroastrismus von seinem Stifter Zoroaster und der Judaismus von dem Namen des Stammes Juda aus dem Land Judäa, wo er entstanden ist. Ähnlich ist es im Falle anderer Religionen.

Doch nicht so beim Islam. Diese Religion genießt die Auszeichnung, nicht an eine bestimmte Person oder ein Volk gebunden zu sein. Das Wort *Islam* deutet keinerlei derartige Verbindung an, denn es bezieht sich weder auf irgendeinen Mann noch ein Volk oder ein Land. Es wurde nicht von Menschengeist erfunden und beschränkt sich auf keine bestimmte Gemeinschaft. Der Islam ist eine weltumfassende Religion, deren Zweck es ist, im Menschen islamische Eigenschaften und islamische Geisteshaltung zu schaffen und weiterzubilden. *Islam* ist genaugenommen ein Eigenschaftswort. Wer immer diese Eigenschaft besitzt, welcher Rasse oder Gemeinschaft, welchem Land oder Volk er auch angehören mag, ist ein Muslim. Wie der Qurᶜān (Koran), das Heilige Buch der Muslimen, sagt, hat es bei allen Völkern und zu allen Zeiten gute und rechtschaffende Menschen gegeben, die diese Eigenschaften besaßen; sie alle waren und sind Muslimen."

Und in einer Anmerkung wird zusätzlich verdeutlicht: „Die Bezeichnung ‚Mohammedanismus' bzw. ‚Mohammedaner', die in westlichen Ländern für Islam und Muslim gebräuchlich ist, ist völlig falsch und irreführend. Sie wird von allen Muslimen auf das schärfste abgelehnt. Für sie ist Muhammad kein Gott, sondern der letzte aus der langen Reihe von Propheten des Islam."[36]

3.2 Das Gebet (ṣalāt)

Es handelt sich hierbei um **ein rituelles Gebet**, das **in festgelegten Formeln** zu bestimmten Zeiten gebetet werden muss. Im Koran selbst sind als Zeiten des Gebetes nur der Morgen, der Abend und die Nacht für die mekkanische Zeit und der Morgen, der Mittag und der Abend für die medinensische Zeit zu belegen. Das später übliche fünfmalige Gebet lässt sich im Koran nicht belegen.[37] Dagegen geht die äußere Form dieser kultischen Handlung mit dem **Wechsel von Stehen, Beugung und Niederwerfen**[38] sicherlich auf den Propheten zurück, der darin gewisse syrisch-christliche Gebetssitten nachahmte. „Damit war zugleich ein sichtbarer Ausdruck für die Stellung des Muslimen zu Allah, dem Unterwerfung fordernden Herrn, gefunden. Zur richtigen Ssalat gehört eine rituelle Waschung, die notfalls mit Sand vorgenommen werden kann (4, 46). Als Gebetsrichtung (*qibla*) hat Mohammed erst in Medina die Ka'aba von Mekka endgültig festgelegt. Das Amt des Vorbeters (*Imam*) hat der Prophet zeitlebens selbst wahrgenommen; zu neubekehrten Beduinenstämmen sandte er einen seiner Getreuen als Lehrer und Imam (Annahme des Islams und Ausübung der Ssalat war gleichbedeutend). Der Betplatz (*masdschid, mussalla*) war ein freier Platz unter offenem Himmel; in Mekka wahrscheinlich abseits in den Bergen, in Medina in den Höfen der Häuser, in erster Linie in dem des Propheten selbst. Aus dem Ort (*masdschid*) entwickelte sich dann die ‚Moschee' (‚Ort der Anbetung bzw. Niederwerfung'), vielfach unter Verwandlung christlicher Kirchen (Damaskus, Jerusalem). Die Sitte des Gebetsrufes (*adhan*) vom in Nachahmung von Signal- und Kirchentürmen entstandenen Turm (*minara*, ‚Leuchtturm', Minarett) wird ebenfalls auf Mohammed zurückgeführt.

[36] Beide Zitate bei Sayyid Abu-l-Aᶜla Maudoodi: Weltanschauung und Leben im Islam, London (The Islamic Foundation) 1978 S. 15

[37] Vgl. dazu die Einleitung von Kurt Rudolph (im folgenden als „Rudolph" zitiert) in der Leipziger Reclam-Ausgabe des Koran von 1980 S. 22f. Zum Gebet im Islam im Allgemeinen vgl. W. Montgomery Watt u. Alford T. Welch: Der Islam I. S. 262ff

[38] Vgl. dazu Peter Antes u. Günter Biemer (Hrsg.): Weltreligionen im Religionsunterricht – Sekundarstufe II, München 1975 S. 49ff

Im Unterschied zu Juden- und Christentum führte der Prophet in Medina den Freitag, der vermutlich zugleich Markttag war, als Hauptgebetstag (‚Versammlungstag', *jaum al-dschum'a*, genannt) ein (siehe 16, 125; 62, 10)."[39]

3.3 Zakāt

Zakāt ist die sog. **Almosensteuer**, „die Mohammed in Anlehnung an die jüdische und christliche Sitte schuf, jedoch erst in Medina zu einer festen, geregelten Form zum Zweck der Gemeindeerhaltung ausbaute. In Mekka ist Zakāt noch die freiwillige Wohltätigkeit für die Notleidenden (70, 25 ff.; 107, 2 f.; 92, 18 ff.; 19, 13 ff.), die auch später noch als das Ideal angesehen wird. Gute Werke sind nur im Glauben gültig (40, 43; 16, 99)."[40]

3.4 Das Fasten im Monat Ramadan

„Unsicher ist, inwieweit das Fasten *(ssaum)* schon in Mekka zur festen Sitte geworden ist. In Anbetracht der asketischen Einstellung der Urgemeinde kann man es vielleicht als freiwillige Praxis voraussetzen. Die rituelle Ausgestaltung erfolgt jedoch erst in Medina (2, 179 f.). Auch hierbei nahm sich Mohammed anfangs die jüdische Fastenpraxis (vergl. 2, 179.180), nach dem Bruch mit den medinensischen Juden offenbar das manichäische dreißigtägige Fasten, zum Vorbild und verlegte es in den Monat Ramadan (2, 183 erlaubt nachträglich das Essen zur Nachtzeit, wie es heute üblich ist). In diesem Monat (der neunte Monat des islamischen Mondjahres) soll auch der Koran in der ‚Nacht der Bestimmung' *(lailat al-qadr)* herabgesandt worden sein (vgl. Sure 97)."[41]

Über die Praxis sagt der Pakistaner Maudoodi, was noch heute gilt:
„Während dieser Zeit essen wir von der Morgendämmerung bis zum Einbruch der Nacht auch nicht das geringste Bröselchen, noch trinken wir einen einzigen Tropfen Wasser, wie hungrig oder durstig wir uns auch fühlen mögen oder wie verlockend uns eine Speise auch erscheinen mag. Was ist es, das uns freiwillig solche strengen Gebote erdulden lässt? Es ist nichts anderes als der Glaube an Gott und die Furcht vor Ihm und dem Tag des Jüngsten Gerichts. Während unseres Fastens unterdrücken wir jeden Augenblick aufs neue unser Verlangen und unsere Begierde und bezeugen, indem wir dies tun, dass Gottes Gesetz den Vorrang vor unseren menschlichen Trieben hat. Dieses Pflichtbewusstsein und diese Geduld, die ununterbrochenes Fasten einen vollen Monat lang in uns erwecken, helfen uns, unseren Glauben zu festigen. Die Strenge und Disziplin, die dieser Monat uns abverlangt, bringt uns in direkte Berührung mit den Tatsachen und dem Ernst des Daseins und hilft uns, unser Leben während der übrigen Zeit des Jahres ganz auf die aufrichtige Unterwerfung unter Gottes Willen auszurichten.

Doch noch von einem anderen Gesichtspunkt aus übt das Fasten einen großen Einfluss auf unsere Gesellschaft aus, denn alle Muslimen, ohne Ansehen ihres Standes, müssen das Fasten während desselben Monats einhalten. Dies hebt die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen hervor und trägt somit wesentlich zur Schaffung eines Gefühls der Liebe und Brüderlichkeit unter ihnen bei."[42]

Wieder taucht der Gedanke der Gleichheit aller Menschen auf, und die erwähnte Vorstellung von der Gerechtigkeit, die beim Islam im Vordergrund steht, wird so noch von einer anderen Seite her beleuchtet. Ob arm oder reich, ob Edelmann oder Bettelmann, **im Ramadan müssen sie alle von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang auf jede Nahrungsaufnahme verzichten**. Solange man einen weißen Bindfaden von einem schwarzen unterscheiden kann, wie abgekürzt die kasuistisch-scholastische Formel heißt, steht die Schar der Menschen ohne Standesunterschiede wie eine einzige Kampfesreihe vor Gott. **Wer ausschert, macht sich mangelnder Solidarität schuldig.** „Auf jene, die dieses außerordentlich wichtige Gebot nicht befolgen, kann man sich auch nicht mit Sicherheit verlassen, soweit es die Erledigung ihrer anderen Aufgaben betrifft. Doch die Schlimmsten sind jene Muslime, die sich nicht scheuen, während dieses heiligen Monats in aller Öffentlichkeit zu essen und zu trinken. Diese Menschen zeigen durch ihr Benehmen, dass sie sich nicht im geringsten um die Weisungen Gottes kümmern, an Den als Schöpfer und Erhalter zu glauben sie vorgeben. Doch nicht nur das, sie beweisen durch ihren Ungehorsam auch, dass sie keine aufrichtigen, zuverlässigen Mitglieder der Muslim-Gesellschaft sind, oder vielmehr, dass sie eigentlich gar nicht dazu gehören. Es liegt klar auf der Hand, dass man von solchen Heuchlern nur das Schlechteste erwarten kann, soweit es Gehorsam dem Gesetz gegenüber und Würdigung des in sie gesetzten Vertrauens betrifft."[43]

Die massiven Äußerungen Maudoodis lassen **die gesellschaftlichen Implikationen des Fastengebotes** erkennen. Sie legen nahe, dass vor allem wohl dieser Aspekt für die Motivation des Einzelnen nicht ohne Erfolg ist. Mögen auch die Drohungen mit dem Jüngsten Gericht für den einen oder anderen noch relativ bedeutungslos sein, mangelndes Solidaritätsbewusstsein lässt sich keiner gerne vorwerfen. Psychologisch geschickt läuft die Propaganda für das Fasten vor allem auf der Basis des Solidaritätsargumentes. Wenn von Marokko bis Indonesien alle wie ein Mann fasten, wer will da schon ausscheren? Alle sind in zunehmendem Maße bestrebt, den „Schwächlingen" von Europäern und Amerikanern, die bereits nach dem Aufstehen schon ihre Cola brauchen, zu zeigen, dass der islamische Glaube die Menschen von solch triebhaftem Verlangen frei, d. h. unabhängig macht.

Fasten bedeutet in diesem Sinne „nicht das Beachten sinnloser Speisevorschriften. Es dient auch nicht zuvörderst einem irgendwie medizinisch begründeten Vorteil für den Körper oder die Gesundheit. Es ist vielmehr Ausdruck der Freiheit, es legt Zeugnis ab von der Vorherrschaft der freien Willensentscheidung gegenüber den Trieben und Be-

[39] Rudolph S. 23

[40] Rudolph S. 23

[41] Rudolph S. 23f. Im Gegensatz zur Sicht der Muslime wird bei diesen Aussagen Mohammed als Verfasser des Koran angesehen. Seine Anweisungen werden mit den Koranaussagen gleichgesetzt. Dies gilt für die anderen Zitate aus Rudolph entsprechend.

[42] Maudoodi, a.a.O. S.135f

[43] Maudoodi, a.a.O. S. 136

dürfnissen der Natur, es ist ein Zeichen der Beherrschung des Körpers, eben *Selbstbeherrschung*."[44]

Es liegt auf der Hand, dass das Fasten **im Monat Ramadan** den gewöhnlichen **Lebensrhythmus der Muslime stark verändert**. Nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang pflegt man sich durch ausgiebiges Essen und Trinken von den Mühen des Tages zu erholen bzw. für diese im Voraus zu stärken. So wird die Nacht – zumindest teilweise – zum Tage. Die übliche Nachtruhe ist verkürzt, die Leistungsfähigkeit am Tage reduziert. Dies wirkt sich besonders stark aus, wenn der Ramadan in die Sommerzeit fällt. Wie alle Monate des islamischen Jahres wandert auch der neunte Monat Ramadan durch alle Jahreszeiten. Der Grund hierfür ist, dass die **islamische Zeitrechnung** – wenigstens in der arabischen Welt – dem **Mondjahr** folgt[45], welches bekanntlich praktisch um 11 Tage kürzer ist als das Sonnenjahr, so dass sich der Monatsbeginn eines jeden islamischen Monats jährlich im Vergleich zur Rechnung des Sonnenjahres des Vorjahres um 11 Tage nach vorne verschiebt. Besonders gravierend wirkt sich dies natürlich auf das Fasten im Ramadan aus.

Seit langem stellt die **Einhaltung des Fastens** die islamischen Staaten vor **große wirtschaftliche Probleme**, da während dieser Zeit infolge der geminderten Leistungsfähigkeit der Leute auch die Produktion nicht in vollem Umfange gewährleistet ist. Die Unfallquote steigt unproportional an. Der frühere tunesische Präsident Habib Bourguiba hatte deshalb vor einigen Jahren einen anderen Weg versucht. Er hat vorgeschlagen, Tunesiens Bemühen, die Unterentwicklung im Lande zu bekämpfen, als „heiligen Krieg" zu deklarieren und die dadurch mögliche Dispens vom Fasten bis zum erfolgreichen Abschluss dieses Kampfes für sein Land in Anspruch zu nehmen. Die Rechtsgelehrten und das Volk versagten in diesem Punkt jedoch dem Präsidenten die Gefolgschaft. So mussten sich Bourguiba und viele andere Staatschefs bis heute mit der Forderung begnügen, die Produktion dürfe während des Fastenmonats nicht zurückgehen. Sofern dies gesichert ist, steht es im Belieben des Einzelnen, ob er fastet oder nicht.

Zeitungsmeldungen zufolge, wie sie sich seit Jahren häufen, ist **zur gegenwärtigen Praxis** festzustellen, **dass die Zahl der Fastenden in der islamischen Welt kontinuierlich ansteigt**. Grobe Schätzungen gehen davon aus, dass ca. 50 – 70 % der volljährigen Männer und Frauen das Fasten im Ramadan tatsächlich einhalten. Teilweise ist es auch in den letzten Jahren zu Exzessen gekommen. Radikale Moslembrüder stürmten in Marokko und Algerien Gasthäuser; die dort speisenden Touristen wurden zum Verlassen der Lokale aufgefordert. Normalerweise jedoch wird den Fremden zugestanden, heimlich (d. h. etwa in Lokalen mit vorgezogenen Vorhängen) ihre üblichen Essenszeiten einzuhalten. Allerdings häufen sich die Berichte von Reisenden, die sagen, dass es zunehmend schwerer wird, in der arabischen Welt, in Iran, Pakistan und anderen islamischen Ländern während des Ramadan geöffnete Gaststätten und Trinkhallen – vor allem in ländlichen Gegenden – zu finden. Die Tatsache, dass das Fasten vor allem als Zeichen der Solidarität gesehen wird, weist auf einen weiteren wichtigen Problemkreis hin: die Einhaltung des Fastens setzt praktisch die islamische Gemeinschaft (umma) voraus. Nahezu unmenschlich wird das **Fasten in nichtislamischer Umgebung**, also außerhalb des „Hauses des Islam". Dies wissen alle Muslime, die dort leben. Eine Art Sonderfall ist die **islamische Diaspora**, beispielsweise die türkischen Gastarbeiter in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Zahl ist inzwischen so groß, dass sie nur schwer als einzelne, die außerhalb der umma leben, angesehen werden können. Als Gruppen aber können sie bereits kleine, aber homogene islamische Gemeinden bilden. Dann treffen die Dispensregelungen, die für Muslime auf Reisen außerhalb des „Hauses der Islam" gelten, nicht mehr zu. Probleme mit dem Ramadan haben in unseren Breiten auch die islamischen Studenten und Geschäftsleute.

Wer in unserer Welt des Abendlandes den Ramadan einhalten will, begegnet vielerlei Schwierigkeiten. Schon rein äußerlich: die Kantine im Betrieb oder die Mensa der Universität sind nur am Tage geöffnet. Die Arbeitskollegen und Freunde können nicht verstehen, dass die Muslime weder essen noch trinken, ja noch nicht einmal eine Zigarette mitrauchen sollen, und dies – wie sie als „aufgeklärte" Europäer meinen – wegen einer „antiquierten religiösen Vorschrift."

Die äußeren Probleme und die Tatsache, dass man in unserer Gesellschaft als Muslim praktisch allein steht, lösen bei vielen einen ernsten Konflikt aus. Mehr als zu jeder anderen Zeit des Jahres spüren die Muslime im Ramadan, dass sie die anderen, die umma brauchen. Sofern sie das Fasten überhaupt durchhalten, so – von Einzelausnahmen einmal abgesehen – nur, weil sie sich einig wissen mit vielen anderen, die in derselben Situation stehen, die man täglich sieht, mit denen man sozusagen „zusammen" fastet, indem man mit ihnen in dem Falle abends zusammen ist, um gemeinsam zu essen und zu trinken, sich von der Mühe des vergangenen Tages erholend und für die Entbehrungen des kommenden wappnend. Diese Essen aber – vor allem die vor Sonnenaufgang – können z. B. in deutschen Studentenwohnheimen ihrerseits wieder zu Problemen führen, da sich andere dadurch häufig im Schlaf gestört fühlen.

Die Aussagen zeigen, dass das Fasten im Ramadan für den Einzelnen wie für die islamischen Länder insgesamt große Probleme aufwirft. Eine Generaldispens für ganze Länder, wie sie der Bourguiba-Vorschlag vorsah, scheint in absehbarer Zeit kaum wahrscheinlich. Ja, die gegenwärtige sogenannte Reislamisierungswelle begünstigt die Theologen, die jeden Gedanken an eine Reform als satanisches Machwerk des „Westens" bekämpfen. Dennoch scheint es auf Dauer wenig wahrscheinlich, dass **die mit dem Fasten verbundenen Probleme** nicht ernsthaft diskutiert werden mit dem Ziel, irgendwann einmal trotz alledem auch in der islamischen Welt eine modifizierte Regelung zu finden, die dem Koran und den Erfordernissen der modernen Welt gleichermaßen Rechnung trägt. Es

44 Peter Antes: Religionen – Heilmittel gegen Streß?, in Sein und Sendung. Vierteljahrschrift für Priester und Laien 10. Jahr 1978 (43. Jahr der „Sanctificatio nostra") S. 61–69, hier S. 65

45 Vgl. Art. Kalender. V. Islamischer K., in Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper…, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien: Herder, 3. völlig neu bearbeitete Aufl. (im folgenden zitiert als LThK) Bd 5 (1996) col. 1147

scheint, dass die Muslime in der Diaspora exemplarisch die Probleme durchleben, die unweigerlich auch in Zukunft die der islamischen Kernländer sein werden. Die Verwerfung des „Westens" und der Rückgriff auf „die gute alte Zeit", die im übrigen oft weder so gut war noch so alt ist, wie behauptet, werden allein zur Lösung der Probleme nicht ausreichen. So unwahrscheinlich dies zum gegenwärtigen Zeitpunkt reislamisierender Tendenzen erscheinen mag, so wird auch für diesen Teil der Welt gelten, dass Verdrängungen von Problemen noch nicht deren Lösung bedeuten, sondern vielfach ein eruptives Wiedererscheinen zur Folge haben.

3.5 Die Wallfahrt nach Mekka

Jedem Karl-May-Leser ist der Ehrentitel des Ḥadjdjī geläufig. Ihn darf führen, wer an den **Wallfahrtszeremonien** der großen Wallfahrt (ḥadjdj) **in Mekka** und ᶜArafāt **zur Wallfahrtszeit** teilgenommen hat. „Das Gebot der ‚Wall- oder Pilgerfahrt' (*haddsch*) geht auf einen alten vorislamischen Brauch des Besuches des altarabischen Heiligtums, der Ka'aba in Mekka, zurück. Die Urgemeinde nahm anfänglich am hergebrachten Ka'abakult teil (106, 3; 108, 2), und Mohammed hat mit ihm nie einen Bruch vollzogen. Von Medina aus war er bestrebt, den kultischen Besuch des mekkanischen Heiligtums für seine Anhänger zu ermöglichen (vgl. 48, 27). Abraham wurde von ihm zum Stifter des Heiligtums erklärt, vielleicht in Anlehnung an alte Legenden, und die Gebetsrichtung nach Mekka eingeführt. Nach der Eroberung Mekkas säuberte Mohammed die Ka'aba vom ‚Götzendienst' (9, 28) und reformierte ‚Wallfahrt' (*haddsch*) und ‚Umlauf' (umra) in seinem Sinne (vgl. 5, 1 – 3.95 – 98; 22, 28 – 30.34f. 37 f. 66; 2, 192 ff.153). Den Ungläubigen ist der Aufenthalt seitdem in Mekka verboten (9, 28). Die ‚große Pilgerfahrt', der eigentliche Haddsch, findet seit dieser Zeit nur im Monat des Haddsch (*dhu'l-Hiddscha*) statt, während die ‚kleine Wallfahrt' oder der einfache ‚Umlauf' jederzeit ausgeführt werden kann. Erstere ist die gewünschte Pflicht (3, 90 f.). Die Nichtteilnehmer feiern das Fest als ‚Fest der Schlachtung' (später türk. *bairam*) vom 10. bis 14. des Wallfahrtsmonats zu Hause, wie es heute noch geschieht."[46]

Die Verpflichtung zum Ḥadjdj besteht für jeden volljährigen Muslim, Mann wie Frau, einmal im Leben, sofern die Verhältnisse dies gestatten. Gedacht ist hierbei vor allem an ausreichende finanzielle Mittel, die vorhanden sein müssen, um eine solche Fahrt zu unternehmen. Stehen diese nicht zur Verfügung, so können **Ersatzhandlungen** vorgenommen werden. Besonders die Mystiker[47], die sogenannten Sufis, haben immer wieder betont, dass es weniger auf die physische Anwesenheit in Mekka als vielmehr auf die richtige Einstellung ankomme. So sagt etwa Hudjwīrī (gest. zwischen 1072–77 n. Chr.): „Es gibt zwei Arten von Wallfahrten, eine in der Abwesenheit (von Gott), die andere in der Gegenwart (Gottes). Wer in Mekka von Gott abwesend ist, ist in der gleichen Lage, wie wenn er in seinem eigenen Haus von ihm abwesend ist, denn eine Abwesenheit ist nicht besser als die andere, und wer in seinem eigenen Haus bei Gott gegenwärtig ist, ist in der gleichen Lage, wie wenn er in Mekka gegenwärtig ist, denn eine Gegenwart ist nicht besser als die andere."[48] Bishr al-Ḥāfī (gest. 841 n. Chr.) rief einen Mann, der sich zur Wallfahrt entschlossen hatte, dazu auf, „das dafür ersparte Geld verschuldeten und armen Muslimen zu geben."[49] Und der berühmte Mystiker Ḥallādj (hingerichtet 922 n. Chr.) sah für die, die am Reisen verhindert waren, einen Ersatzritus vor, der nur eine Vorbereitungszeremonie für eine Armenspeisung gewesen zu sein schien. Nach einer kurzen Beschreibung des Ritus heißt es in einer Ḥallādj zugeschriebenen Schrift: „Dann rufe dreißig Waisen herbei und bereite für sie so gut du kannst ein Mahl und setze es ihnen in deinem Hause vor, während du selbst sie bedienst. Wenn sie gegessen haben und noch dasitzen, dann ziehe ein Hemd an und gib jedem sieben Dirham – oder drei Dirham (der Erzähler wusste es nicht sicher). Wenn du das tust, so ersetzt es die Wallfahrt."[50]

Die Mehrheit der Muslime betrachtet solche Ratschläge im wahrsten Sinne des Wortes als Ersatzlösungen. Sie ersehnt, tatsächlich einmal im Leben dabei zu sein. Dank der modernen Technik und des Massentourismus können viele Muslime zu durchaus erschwinglichen Preisen **im Wallfahrtsmonat zu den heiligen Stätten in Saudi-Arabien** reisen. Bekanntlich sind **diese Stätten keinem Nichtmuslim zu betreten erlaubt**.

Politisch führt die Wallfahrt zur **Begegnung vieler Regierungschefs und Politiker der islamischen Welt**. Alljährlich findet so eine Art islamisches Gipfeltreffen statt. Mit Sorgfalt und Spannung verfolgt die Bevölkerung in den Ländern, die zum „Haus des Islam" zu rechnen sind, diese Treffen.

3.6 Exkurs: Der Djihād

Zu den fünf Säulen des Islam fügt man oft noch eine weitere hinzu: die Verpflichtung zum „djihād". Etymologisch meint **„djihād"** eine besondere **„Anstrengung"**. Doch schon zu Mohammeds Lebzeiten konnte diese Anstrengung durchaus militärischer Natur sein. Es war ein „Glaubenskrieg", ein „Kampf um Gottes Willen" gegen die Ungläubigen, den der Prophet in Medina energisch propagierte (vgl. Koran 9, 5 ff. 14.29; 2, 187 f.; 4, 76 – 80.91.96; 8, 40; 9, 44 ff.). Den Gefallenen wird (wie den christlichen Märtyrern) das Paradies zuteil (Koran 8, 66; 9, 112; 4, 97 f.; 3, 163; 2, 149). Seine **juristische Ausfaltung** im Sinne des „hl. Krieges" erhielt „djihād" sicherlich durch die **im islamischen Recht** (fiḳh) geläufige Grobeinteilung der Welt in **zwei Lager: „das Haus des Islam" (dār al-Islām) und „das Haus des Krieges" (dār al-ḥarb). Zur Verteidigung des „Hauses des Islam" und zur Ausweitung seines Bereiches** im Sinne der Einführung der islamischen Ordnung ist der **„djihād"** als probates Mittel gefordert.[51]

46 Rudolph S. 24 bzw. ausführlicher W. Montgomery Watt u. Alford T. Welch: Der Islam I. S. 327ff

47 Vgl. Art. Islam. III. Mystik, in LThK Bd 5 (1996) col. 624f

48 Zit. bei Richard Gramlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden 1976 S. 120

49 Vgl. Gramlich, a.a.O. S. 120

50 Zit. bei Gramlich, a.a.O. S. 121

51 Vgl. dazu in EI II die Art. Dār al-Ḥarb S. 126, Dār al-Islām S. 127f bzw. für die tributpflichtigen und befriedeten Gebiete die Art. Dār al-ᶜAhd S. 116 und Dār al-Ṣulḥ S. 131 sowie für die Gesamtproblematik den Art. Djihād S. 538–540

Maudoodi schreibt hierzu: „Die außerordentliche Opferbereitschaft, selbst das eigene Leben hinzugeben, müssen alle Muslime aufbringen. Wenn sich jedoch ein Teil der Muslimen erbietet, am Dschihād teilzunehmen, so ist damit die ganze Gemeinde von ihrer Verantwortung entbunden. Tritt aber niemand freiwillig hervor, dann ist jeder einzelne verantwortlich. Dieses Zugeständnis wird in dem Moment für die Bürger eines islamischen Staates ungültig, wenn dieser von Nichtmuslimen angegriffen wird. In diesem Fall muss jeder zum Dschihād bereit sein. Wenn das angegriffene Land nicht stark genug ist, um sich allein zu verteidigen, dann ist es die religiöse Pflicht der benachbarten Muslim-Länder, ihm zu helfen; doch wenn auch sie zu schwach sind, dann müssen die Muslime der ganzen Welt den gemeinsamen Feind bekämpfen. In all diesen Fällen ist der Dschihād eine genauso unerlässliche und primäre Pflicht der betroffenen Muslime wie das tägliche Gebet oder das Fasten. Wer dem zu entkommen sucht, ist ein Sünder, ja, seine Behauptung, ein Muslim zu sein, wird dadurch zweifelhaft."[52]

Die Ausführungen Maudoodis zeigen **die eminent politischen Implikationen dieses „djihād"-Begriffes**. Es ist wichtig, deshalb eigens darauf hinzuweisen, dass die Muslime bei ihrem Missionseifer wesentlich mehr staatspolitische Interessen verfolgt haben als beispielsweise die Christen. Individualbekehrungen, das Heil für den Einzelnen also, standen bei weitem nicht so sehr im Vordergrund.[53] So gestanden sie **den „Schriftbesitzern"**, d. h. den Juden, Christen und Zoroastriern, **eine Art „Gastrecht" (dhimma) innerhalb des „Hauses des Islam"** zu, belegten diese Leute allerdings mit einer „Kopfsteuer"[54] in der Erwartung, dass ihnen ihr Glaube so „teuer" sei, dass sie diese Steuer entrichten. Der Verlauf der Geschichte zeigt, dass sie sich hierbei – jedenfalls was die Christen angeht – weitgehend verrechnet haben.[55]

In neuester Zeit wird der „djihād"-Begriff **gerne in übertragener Bedeutung** verwandt. Der Hinweis auf Bourguibas Vorschlag, das Fasten im Ramadan auszusetzen, ließ einen solchen Wortgebrauch erkennen. „Djihād" heißt dann oft Kampf gegen Hunger, Elend und Rückschrittlichkeit. Daneben besteht die Idee eines militärischen Kampfes für die Sache des Glaubens weiterhin auch noch.

In terroristischen Kreisen wird seit Ende der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts der Begriff **„djihād"** zunehmend auch **als ideologische Rechtfertigung von Terroranschlägen** gebraucht. Dadurch wird angedeutet, dass es sich bei den Attentätern nicht um – wie in der westlichen Presse meist gesagt – „Selbstmordattentäter" handelt, sondern nach Ausweis dieser gewaltbereiten Extremisten um „Glaubenskämpfer", die in ihrer „Anstrengung" (djihād) für die gerechte Sache soweit gehen, dass sie ihr Anliegen für wichtiger erachten als den Erhalt des eigenen Lebens und deshalb in diesen Kreisen als „Märtyrer" verehrt werden. Die offizielle Theologie des Islam lehnt eine solche Ausweitung und Verwendung des djihād-Begriffes als Fehlinterpretation ab. Dessen ungeachtet, kommt sie immer wieder vor und wirkt vor allem unter jüngeren Menschen (die Mehrheit der Menschen in den Staaten mit islamischer Bevölkerungsmehrheit zählt hierzu!) ausgesprochen attraktiv. Solange sich die (wirtschaftlichen und oft auch politischen) Zustände in vielen Ländern mit islamischen Bevölkerungsmehrheiten nicht ändern und der Jugend keine Zukunftsperspektiven eröffnet werden, bleibt diese ungeduldige jüngere Generation ein dauerhaftes Reservoir, um neue Terroristen zu rekrutieren. Für die westliche Welt ist der Terrorismus deshalb eine neue Herausforderung, weil das bisherige Verteidigungskonzept auf Abschreckung beruhte und dabei davon ausging, dass der Gegner sich selbst nicht in eine tödliche Gefahr bringen, sondern sein Überleben gesichert haben will. Genau diese Annahme gilt für die Terroristen nicht; sie sind gerne bereit, ihr Leben zu riskieren, wenn ihr Gegner dadurch Schaden leidet. Damit sind die Waffen der Abschreckung stumpf geworden und die herkömmlichen Abschreckungskonzepte wirkungslos. Ein neues Konzept ist nötig, um einer solchen Gefahr wirksam zu begegnen. Wichtig ist dabei, den Dialog mit allen Dialogwilligen fortzusetzen und ihre Anliegen und Nöte ernst zu nehmen, um die gewaltbereiten Extremisten auch unter den Muslimen zu isolieren und sich zudem in Zukunft weiterhin der Unterstützung durch die islamischen Theologen zu versichern, dass die Übertragung des djihād-Begriffes auf die Terroraktionen der Extremisten und Fanatiker keine zulässige Interpretation der religiösen Terminologie ist.

4 „Fatalismus" und menschliche Ordnung

4.1 Gottes Allmacht und menschliche Handlungsfreiheit

Djihād setzt in jedem Falle – ob militärisch oder übertragen verstanden – ein großes Maß an Eigeninitiative und wenig Passivität voraus. Eine solche Vorstellung vom Islam aber wi-

[52] Maudoodi, a.a.O. S. 140

[53] Vgl. dazu Peter Antes: Toleranz und Missionspraxis unter den anderen Religionen, in Konrad Hilpert u. Jürgen Werbick (Hrsg.): Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995 S. 181–197, hier S. 187ff u. 193ff sowie ders.: Religionsgeschichtliche Überlegungen zu religiösen Wahrheitsansprüchen, in Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, hrsg. von Anton Peter, Immensee 1996 S. 129–143, hier S. 139–141 (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa vol. 44)

[54] Vgl. dazu den Art. Djizya, in EI II S. 559–567. Zum Status dieser Nichtmuslime innerhalb des islamischen Reiches im allgemeinen vgl. den Art. Dhimma in EI II S. 227–231 und Antoine Fattal: Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958 sowie Adel Théodor Khoury: Toleranz im Islam, München – Mainz 1980

[55] Zur außerordentlich schwierigen Problematik des Untergangs des Christentums in bestimmten Gegenden des islamischen Reiches vgl. z.B. für die Berber Ulrich Schoen: Die Kirche der Berber – Über die mutmaßlichen Gründe ihres Aussterbens, in Fides po mundi vita. Missionstheologie heute. Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag, hrsg. von Theo Sundermeier, Gütersloh 1980 S. 91–110. Zur Situation des Christentums in Ägypten und im Vorderen Orient vgl. Andrea Pacini (Hrsg.): Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro, Torino (Fondazione Giovanni Agnelli) 1996

[56] v. Ess, a.a.O. S. 76

derspricht der landläufigen Meinung, der Islam predige den Fatalismus, „und magische Vokabel ist das Wort ‚kismet', das man meist vermutlich aus Karl May bezieht – in islamischen Quellen taucht es nie auf.“[56] Dennoch ist das **Problem der Vorherbestimmung**[57] nicht unbekannt und hat den Islam durch viele Jahrhunderte hindurch beschäftigt. Der Koran selbst ist in dieser Frage noch unentschieden. Einerseits vertritt er mit aller Verve Gottes Allmacht in dem Sinne, dass Gott wirklich alles macht; andererseits fordert er den Menschen auf, das Gute und von Gott Gebotene zu tun. Ethisches Handeln aber hat nur Sinn, wenn der Mensch auch die Fähigkeit hat, so zu handeln. Nur dann ist er für seine Taten verantwortlich und kann im Gericht dafür Lohn und Strafe erwarten. Da Gott gerecht ist, so argumentierten im frühen Islam die Muᶜtaziliten, könne er sich nicht willkürlich bei seinem Urteil über die Taten der Menschen hinwegsetzen, andererseits setze eine solche Beachtung der Taten einen zumindest relativ frei handelnden Menschen voraus.

Zur klassischen Formel wurde für die offizielle Theologie der Sunniten, also der überwiegenden Mehrzahl der Muslime, bis heute die einer bestimmten theologischen Schule, die auf al-Ashᶜarī (gest. 935 n. Chr.) zurückgeht und nach ihm ascharitische Schule genannt wird. Diese Formel versucht, Gottes Mitwirkung beim Handeln des Menschen deutlich zu machen und andererseits die Verantwortung dafür allein dem Menschen zu übertragen. Demnach – um es an einem Beispiel zu zeigen – gibt Gott dem Mörder die Kraft, den Mord auszuführen – er lässt den Täter z.B. kurz vor der Tat weder ohnmächtig werden noch die Treppe herunterfallen und trägt insofern zum Gelingen dieses Unternehmens bei –, andererseits liegt die Verantwortung für den Mord allein beim Mörder, der den Mord will und sich dadurch das, was er an Tötungsaktion mit Gottes Hilfe zustande bringt, „aneignet“. **Gott** bleibt so **die eigentliche und erste Ursache** von allem, was geschieht, **während durch die „Aneignung“ der Mensch die Tat als seine, eben eine gute oder böse übernimmt**, eine Vorstellungsweise, die auch der christlichen Theologie des scholastischen Mittelalters keineswegs fremd ist (vgl. die Lehre vom concursus divinus simultaneus).

Eine derart abgewogene Formel führte im Bewusstsein der einfachen Leute leicht zu Überbetonungen in der einen oder anderen Hinsicht. Ihr wohnt gewissermaßen die Tendenz inne, Gottes uneingeschränkte Schöpfertätigkeit einseitig zu apostrophieren. Dieser Tendenz war zusätzlich förderlich, dass die islamischen Theologen der ascharitischen Schule jede Naturgesetzlichkeit ablehnten, indem sie von der permanenten **Neuerschaffung der Welt durch Gott in jedem Augenblick** ausgingen und deshalb das, was wir „Naturgesetz“ nennen, lediglich als eine „Gewohnheit“ Gottes, alles immer wieder auf gleiche Weise zu erschaffen, ansahen, einen „Bruch der Gewohnheit“ (= Wunder) aber stets einkalkulierten. Es muss offenbleiben, ob diese Sichtweise der Welt die Entwicklung einer Naturwissenschaft im modernen Sinne innerhalb des „Hauses des Islam“ verhindert hat oder nicht. Historisch auffallend jedenfalls ist, dass die Araber, die einst die Kultur und Philosophie der Griechen aufgenommen, weitergeführt und schließlich an die Westeuropäer weitergegeben haben, dann den Kontakt zur hiesigen Weiterentwicklung eben dieser Kultur verloren haben.

4.2 Zur Anthropologie

Die Ausführungen zum Verhältnis von Gottes Allmacht und der menschlichen Handlungsfreiheit erwecken den Eindruck, als sei der Mensch – wie in der christlichen Theologie – auch innerhalb der islamischen Theologie zusammen mit Gott im Zentrum des Geschehens. **In Wirklichkeit unterscheidet der Islam aber sehr deutlich zwischen dem Bereich der Theologie, der Lehre über Gott, in der die Anthropologie nichts verloren hat, und der Lehre über den Menschen, die klassischerweise im Islam innerhalb des islamischen Rechts (fiḳh) abgehandelt wird.** Innerhalb der Theologie kommt der Mensch nur sozusagen ganz zufällig, nämlich indirekt dort vor, wo es beispielsweise um Gottes Allmacht und seine Gerechtigkeit mit dem Korrelat der menschlichen Handlungsfreiheit oder wo es um Gott als Schöpfer geht.

Als Schöpfer hat Gott den Menschen erschaffen; er hat ihn erschaffen als Mann und Frau. Deshalb sind auch die religiösen Pflichten für Mann und Frau weitgehend die gleichen. Im Gegensatz zu einem weitverbreiteten Irrglauben bei uns hat der Islam nämlich niemals gelehrt, der Mann habe eine Seele, die Frau aber nicht. Vielmehr sieht der Islam **Mann und Frau vor Gott** als **gleich** an. Dem entspricht allerdings **nicht eine Gleichstellung von Mann und Frau in der Gesellschaft.**[58] Die Probleme im Zusammenhang mit der Emanzipation und die Sorgen der Orientalen diesbezüglich sind hinreichend bekannt und brauchen noch nicht an dieser Stelle abgehandelt zu werden. Ein Blick in die islamische Geschichte zeigt jedoch, dass vieles von dem, was heute als gute, alte islamische Tradition gilt, oft gar nicht so alt ist, wie die Theologen und Rechtsgelehrten dies glauben machen wollen. Auch die koranischen Belegstellen geben oft – bei kritischer Prüfung – gar nicht so viel her, wie es ihre Verfechter gerne hätten. Dies gilt hinsichtlich der Verschleierung ebenso wie für viele weitere Bereiche.

Der Koran schildert – wie die Bibel – die Erschaffung des Menschen als ein direktes Schöpfungswerk Gottes und widerspricht somit direkt den modernen Vorstellungen von Evolution. Auch ansonsten bleibt er dem früheren Weltbild verpflichtet. Aus christlicher Sicht müsste daher der Konflikt zwischen einer fundamentalistischen Theologie und der modernen Naturwissenschaft vorprogrammiert sein. Wenn ich richtig sehe, ist dieser Konflikt im Bereich des Islam ausgeblie-

[57] Vgl. W. Montgomery Watt: Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948; W. Montgomery Watt u. Michael Marmura: Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte S. 72ff u.ö. sowie die entsprechenden Kapitel und Literaturangaben bei Louis Gardet: Dieu et la destinée de l'homme, Paris 1967 und F. M. Pareja: Islamologie, Beyrouth 1957–63

[58] Aus der unübersehbaren Fülle von Literatur zum Thema Frau und Islam seien hier nur drei Titel genannt: Wiebke Walther: Die Frau im Islam, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980; dies.: Die Frau im Islam, in Annemarie Schimmel u.a.: Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit S. 388f und Annemarie Schimmel: Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam, München 1995

ben.[59] Die islamischen Theologen der Gegenwart äußern sich entweder gar nicht zu diesem Problemkreis, oder sie übernehmen ohne spezielle Harmonisierungsversuche **die Aussagen der modernen Naturwissenschaft**. Anders ist dies im Zusammenhang mit den Ergebnissen der **Geschichtswissenschaft** und der **Archäologie**, die gewisse Aussagen des Koran in Frage stellen und somit ins Umfeld einer historisch-kritischen Koranexegese gehören. Die Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft liegt so im Bereich von Disziplinen, bei denen wir gewöhnlich gar keinen Konfliktstoff vermuten, während die klassischen Streitpunkte zwischen der christlichen Theologie und der modernen Naturwissenschaft dort relativ belanglos sind.

Für die meisten Muslime ist der **Koran** jedoch weniger ein dogmatisches Lehrbuch mit genauen Erklärungen über Gott und die Welt als vielmehr ein **Orientierungsrahmen für das rechte, Gott wohlgefällige Tun** (vgl. Koran 2, 2). Sich darauf einlassen bedeutet für die Muslime nicht nur den Willen Gottes erfüllen, sondern zugleich die hoffnungsvolle Erinnerung an eine erfolgreiche Frühphase, die sich – so glaubt man – dann wiederholen wird, wenn man sich so verhält wie die Muslime nach der Auswanderung nach Medina.

Die Zeit Mohammeds war **seit der Auswanderung nach Medina** in der Tat vom **Erfolg** gekennzeichnet, und dieser Erfolg verließ die Gemeinde auch nach dem Tode Mohammeds zunächst nicht. Im Geschichtsbewusstsein der Muslime schwingt deshalb stets ein gerüttelt Maß Nostalgie nach der guten alten Zeit mit. Es war eine Zeit großer politischer und militärischer Erfolge des Islam, die Zeit seiner atemberaubenden Ausbreitung und die Zeit eines ungeschmälerten Einsatzes für die Religion, eine Zeit großer Begeisterung und Erfülltheit. Die meisten Muslime sehen all diese Elemente in einem inneren, notwendigen Zusammenhang. Deshalb bestand das Programm vieler Reformer des Islam in der Vergangenheit und bis in die Gegenwart darin, die ursprüngliche Begeisterung wieder zu entfachen. Dann sei, so glaubten und glauben sie, auch der politische Erfolg gewiss, weil alle genannten Merkmale des frühen Islam sich gegenseitig bedingen und grundsätzlich, d. h. auch für heute, Gültigkeit haben.

5 Die Zeit nach Mohammed

5.1 Die geographische Ausbreitung

Es ist hier nicht der Ort, die vierzehnhundertjährige Theologie- und Kulturgeschichte des Islam nachzuzeichnen. Rein formal teilt man diese Zeit gerne in **zwei gleichlange Perioden** ein. Davon ist die erste, also **die ersten 700 Jahre**, durch starke **Ausbreitung** des Islam gekennzeichnet. Die sogenannten **Kernländer**, also die arabisch-persisch-türkische Welt werden für den Islam gewonnen; durch Spanien und Süditalien steht der Islam unmittelbar vor den Toren der westeuropäischen Länder. Es sind diese Kernländer, an die man bei uns zunächst denkt, wenn vom Islam die Rede ist, und man hat sich deshalb angewöhnt, die zweite Periode, also **die weiteren 700 Jahre** als Phase der Stagnation und des Niedergangs zu bezeichnen, die in der Kolonialisation ihren krönenden Höhepunkt fand. Richtig daran ist, dass in diesen Kernländern eine gewisse Stagnation de facto eingetreten war, dass der Höhepunkt der islamischen Theologie und Philosophie in der Zeit vom 10. bis 13. Jahrhundert (al-Ghazālī, der im Mittelalter bei uns unter dem Namen Algazel bekannte, wohl berühmteste Theologe der Sunniten, ist 1111 n. Chr. gestorben) lag, während sich die spätere Zeit durch Wiederholungen der klassischen Lehren oder allenfalls durch rückwärtsgewandte „Reformen“ (z. B. Ibn Taimiyya, 1328 gest.) auszeichnete.[60] Erst die sogenannten Reformtheologen wie Muḥammad ᶜAbduh (gest. 1905) und Rashīd Riḍā (gest. 1935) setzten wieder einen gewissen Neuanfang. Unrichtig ist aber die These von der Stagnation, wenn sie für den Islam insgesamt zutreffen soll, weil durch sie in Vergessenheit gerät, dass **neue Gebiete** für den Islam hinzugewonnen wurden, deren literarische Produktion für die Theologie- und Kulturgeschichte nicht minder bedeutend ist als die der Kernländer, wenngleich Sprachbarrieren in den Kernländern wie übrigens bei den meisten europäischen Islamwissenschaftlern eine Rezeption dieser Islamliteratur weitgehend verhindert haben.

Bei den neuhinzugekommenen Gebieten ist vor allem an den pakistanisch-indischen Subkontinent zu denken, der Nordindien beispielsweise allein durch seine Architektur so stark geprägt hat, dass Reiseprospekte für Indien gewöhnlich nicht durch das Bild eines Hindubauwerkes, sondern durch die Abbildung des Taj Mahal die Touristen anzulocken versuchen. Trotz der Teilung des Subkontinents in Pakistan (und neuerdings Bangladesch) und Indien leben noch heute in Nordindien ungefähr 200 Millionen Muslime. Über Indien hinaus reicht der Islam in den **südostasiatischen Raum**, dessen bedeutendste Islamstaaten heute **Malaysia** und **Indonesien** sind. In Indonesien allein leben heute mehr Muslime als in allen arabischen Ländern zusammen. Zeitungsberichte über Religionskämpfe auf den Philippinen erinnern uns zusätzlich regelmäßig an die dort lebenden Muslime.

Mit **Afrika südlich der Sahara** kam in der Neuzeit ein weiterer Kontinent unter den Einflussbereich des Islam. Die Zahl der Muslime nimmt dort ständig zu. Die Beziehungen der schwarzafrikanischen Muslime zu

59 Von besonderem Erfolg ist diesbezüglich bis heute das Buch des inzwischen zum Islam konvertierten französischen Arztes Dr. Maurice Bucaille: Bibel, Koran und Wissenschaft. Die Heiligen Schriften im Licht moderner Erkenntnis, München 1989, das in viele orientalische Sprachen übersetzt ist und in vielen Ländern der islamischen Welt weite Verbreitung gefunden hat. In ihm wird die These vertreten, dass die Bibel an zahlreichen Stellen zu den Aussagen der Naturwissenschaften im Widerspruch steht, während die Aussagen des Koran mit denen der Naturwissenschaften vollständig vereinbar seien, was etwa bei der Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria lediglich dadurch belegt wird, dass bei Einzellern Parthogenese nachgewiesen wurde und somit geschlossen werden könne, dass prinzipiell eine solche nicht unmöglich zu sein braucht.

60 Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie S. 263 äußert an dieser These Zweifel, weil die große Zeitspanne vom 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart nur wenig Beachtung gefunden hat. Seiner Meinung nach ist hier noch viel zu tun und möglicherweise dann festzustellen, dass diese Ära bei weitem nicht nur eine Ära des Niederganges gewesen ist, wie es die islamischen Theologen und in ihrem Gefolge bislang die meisten Islamforscher behaupten, sondern dass auch in dieser langen Zeit das Ringen in theologischen Fragen weitergegangen ist und manch interessanten Neuansatz gebracht hat.

den islamischen Kernländern sind gewöhnlich gut, und es ist bekannt, dass schwarzafrikanische Politiker, wenn sie Muslime sind, mit der Unterstützung ihrer arabischen Glaubensbrüder rechnen können.

Über **die Gründe der raschen Ausbreitung des Islam in Schwarzafrika** ist viel geschrieben worden. Sicherlich kommen mehrere Faktoren zusammen, die alle eine Rolle spielen. Da ist zunächst das Bedürfnis vieler Afrikaner, die ihren Stamm zugunsten besserer Verdienstmöglichkeiten verlassen haben, nach einer universalen Religion im Gegensatz zu der relativ lokal begrenzten Stammesreligion. Der Islam entspricht dieser Erwartung. Er befreit vom Minderwertigkeitskomplex einer sogenannten „primitiven" Religion, ist von den Weißen als Hochreligion anerkannt und im Gegensatz zum Christentum, der Religion des weißen Mannes, nicht mit dem „odium" der Kolonialisation behaftet, auch Rassendiskriminierung ist ihm fremd, und dann schenkt er durch seine Konzeption von der umma dem, der dem Stammesdenken entflohen ist, eine ihm gemäße neue Geborgenheit, denn schließlich ist ja der Islam selbst aus der Umbruchsphase von einer Stammes- und Sippengesellschaft zu einer universalistischen Religion als erfolgreiche Antwort für viele hervorgegangen. Nicht zuletzt werden auch die Einfachheit der Glaubensvorstellungen und die Praxis der Polygamie[61] eine nicht unbedeutende Rolle bei der Entscheidung für den Islam spielen.

Abschließend sei noch an weitere Einflusssphären des Islam erinnert: da ist zunächst der beträchtliche Anteil von Muslimen in den **Nachfolgestaaten der Sowjetunion**, die sprachlich und kulturell eine starke innere Beziehung teils zur Türkei, teils zu Iran aufweisen. Zu erwähnen sind auch die **Muslime in der Volksrepublik China**, über die gegenwärtig nur schwer sichere Informationen zu erhalten sind. Eine gewisse Sonderstellung nehmen die **„Black Muslims"** in den USA ein, und schließlich ist noch das starke Ansteigen der **Zahl der Muslime innerhalb der europäischen Gemeinschaft** zu erwähnen.[62] In Frankreich ist der Islam vornehmlich durch die Einwanderer aus Algerien und Marokko die zweitstärkste Religion. Gleiches gilt aufgrund der großen Zahl von Türken für die Bundesrepublik Deutschland. In Großbritannien nimmt die Zahl der Araber, Pakistanis und der indischen Muslime ständig zu. Hinzu kommen immer mehr Asylsuchende und Flüchtlinge, so dass der orientalische Charakter bestimmter Städte oder Stadtteile unmittelbar ins Auge springt. Mit diesen Menschen kommen natürlich auch deren Sorgen und Nöte. Politische Parteiungen der Heimatländer werden in die neue Wohngegend transferiert, ja Gepflogenheiten, wie sie im Heimatland selbst oft nicht oder nicht mehr in dieser Form existieren, feiern plötzlich neue Triumphe und stellen die Gastländer vor ungeahnte Schwierigkeiten. Insofern wird uns der Islam – nicht nur mit Blick auf die Ölländer, sondern auch im eigenen Lande – noch lange beschäftigen.

5.2 Probleme um die Nachfolge Mohammeds

Die starke **Verbindung von Religion und Politik** wirft sehr **spezielle Säkularisierungsprobleme** in der Welt von heute auf, und die Ausführungen über Mohammeds Rolle in Medina haben deutlich gemacht, dass die Einheit von Politik, Gesellschaft und Religion für die erste Zeit konstitutiv war. Doch bereits durch den Tod Mohammeds 632 n. Chr. kam die junge Islamgemeinde in eine sehr schwere Krise, da Mohammed keinerlei Anweisungen für den Fall seines Ablebens hinterlassen hatte. Dass die neu entstandene umma nicht sogleich wieder zerfiel und dass es auch nicht zu dem befürchteten Racheakt oder Putschversuch der vom Polytheismus zum Islam übergetretenen Mekkaner kam, ist – nach Aussage der arabischen Historiker – Abu Bakr zu verdanken, der sehr rasch die Leitung der umma übernahm und sich als „Nachfolger" (arab.: khalīfa, eingedeutscht: Kalif) präsentierte. Allen **vier rechtgeleiteten Kalifen**, also Abu Bakr (632–634), Umar (634–644), Uthman (644–656) und Ali (656–661), waren nur kurze Regierungszeiten beschieden, da der Kampf um die Leitung der umma immer wieder aufflackerte. Dies gilt erst recht für das **Kalifat der umayyadischen Dynastie in Damaskus** (661–750) und das der **abbasidischen Dynastie im Bagdad** (749–1258), als der Islam durch zeitweilige Gegenkalifate (z. B. in Cordoba oder durch die Fatimiden in Ägypten) vor eine innere Zerreißprobe gestellt war. Auf die spezielle Problematik der Schiiten wird noch eigens eingegangen.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu sehen, dass der Kalif oberster Herr der politischen wie religiösen Gemeinde war. Im Gegensatz zum Propheten aber stand **der Kalif unter dem Gesetz des Koran**; das Recht, frühere Anweisungen zu abrogieren, hatte er nicht. Insofern war er auch nicht oberster Gesetzgeber. Wie jeder andere Gläubige musste er sich Gottes Willen, wie er im Koran geoffenbart und von den Theologen und Rechtsgelehrten für die konkrete Situation adaptiert erläutert wurde, unterwerfen. Viele moderne Theologen sehen hierin ein islamisches Gegenmodell zu westlichen Demokratievorstellungen. Ihrer Meinung nach hat nämlich die legislative Volkssouveränität eindeutig dort ihre Grenze, wo sie Gottes Gebote aufzuheben oder zu verändern droht. **Einziger Gesetzgeber** ist somit – rein islamisch gedacht – **Gott allein**. Kein Mensch und kein Volk kann sich dieses Recht anmaßen.

Es liegt nahe, dass der Kalif historisch die Theologen begünstigte, die seinen Handlungsspielraum weit ausgelegt haben. Und manch ein Kalif hat den subtilen Argumentationsweisen der Theologen, die alle auch Rechtsgelehrte waren , etwas nachgeholfen nach dem bewährten Zuchtmittel Zuckerbrot und Peitsche. Allerdings musste er stets darauf bedacht sein,

[61] Bekanntlich ist es den Muslimen erlaubt, gleichzeitig (bei uns ist das nur nacheinander möglich!) mit bis zu vier Frauen legal verheiratet zu sein. In der Praxis aber war die überwiegende Mehrheit der Muslime in den Kernländern stets monogam, denn erstens gab es nicht so viele Frauen, und zweitens waren nur wenige Männer in der Lage, die für den Unterhalt mehrerer Frauen erforderlichen Geldmittel aufzubringen.

[62] Vgl. zu den Muslimen in den USA, in Großbritannien und Frankreich Gilles Kepel: Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung, München 1996 sowie zum Islam in Westeuropa im allgemeinen Jørgen S. Nielsen: Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992; Peter Antes: Islam in Europe, in Sean Gill, Gavin D'Costa and Ursula King (Hrsg.): Religion in Europe. Contemporary Perspectives, Kampen 1994 S. 46–67; W.A.R. Shadid u. P. S. van Koningsveld (Hrsg.): Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights (with an extensive bibliography), Kampen 1995 und dies. (Hrsg.): Political Participation and Identities of Muslims in non-Muslim States, Kampen 1996

sich mit der Theologenschar insgesamt nicht zu überwerfen. Es gibt nämlich Beispiele genug, die zeigen, dass dann – trotz Geheimpolizei und Gewaltherrschaft – die Macht des Kalifen gefährdet und der Putsch in greifbare Nähe gerückt war. So war **die Geschichte des Islam** immer wieder **bestimmt vom Spannungsfeld der politischen Entscheidungsgewalt einerseits und den Theologen/Rechtsgelehrten andererseits**, und dies auch noch dann, als neben den Kalifen rein „irdische" Inhaber der Staatsgewalt wie regional die Könige oder allgemein der Sultan getreten waren. Am **3. März 1924** hat Atatürk das **Kalifat abgeschafft**, und obwohl es immer wieder Stimmen zugunsten seiner Wiedereinführung gegeben hat, ist seither nie wieder jemand als Kalif von allen Muslimen anerkannt worden. **Die umma** ist also **ohne sichtbares organisatorisches Oberhaupt**. Auch die Weltmoslemliga mit Sitz in Mekka kann diese Rolle nicht übernehmen.

5.3 Kalifat und Führungsprinzip

A. G. Samarbakhsh[63] hat den Gedanken in die Diskussion gebracht, dass **die Einheitspartei** mit ihrem meist diktatorisch regierenden Führer in vielen islamischen Ländern **als ideale Adaptation** auf nationaler Ebene von dem betrachtet werden könne, was die islamische Tradition im Regierungsstil des Kalifen ihr Eigen nannte. Der Raïs oder Zaïm hätte dann die Rolle des Kalifen; die Nation träte an die Stelle der umma; die Massenunterstützung ersetze die parlamentarische Demokratie westlichen Typs, der Libyens Staatschef Gaddafi sogar vorwirft, im Grunde genommen eine Diktatur zu sein: „Ein politischer Kampf, dessen Ergebnis der Sieg eines Kandidaten mit 51% Stimmenanteil ist, führt zu einem als Demokratie bemäntelten diktatorischen Regierungsapparat, da 49% der Wählerschaft von einem Herrschaftsinstrument regiert werden, für das sie nicht gestimmt haben, sondern das ihnen auferlegt worden ist. Das ist Diktatur."[64] Demgegenüber heißt sein Rezept: „Volkskongresse". Sie „sind das einzige Mittel, um Volksdemokratie zu erreichen. Jedes andere Regierungssystem außer den Volkskongressen ist undemokratisch. Alle heute in der Welt vorherrschenden Systeme sind undemokratisch, es sei denn, sie nähmen diese Methoden an. Volkskongresse sind das Ende der Massenbewegung auf ihrer Suche nach Demokratie. Volkskongresse und Volkskommitees sind die endgültige Frucht des Kampfes der Völker um Demokratie."[65] Viele Fragen bleiben dabei offen. So erfährt man z. B. nichts darüber, wie diese Volkskongresse handlungsfähig bleiben sollen, wenn nicht alle Leute dasselbe wollen und Mehrheitsentscheidungen als Diktatur gebrandmarkt sind.

Ein Blick auf die islamischen Staaten mit solchen Einheitsparteien zeigt, dass sie im Innern letzlich ebenso wenig stabil sind, wie es die Regierungszeiten der Kalifen waren. Man muss sozusagen permanent mit der Gefahr eines Staatsstreiches oder Putsches rechnen. Ein weiteres Erbe der klassischen Zeit des Islam dürfte in dem kontinuierlichen Versuch der Regierungen von Bagdad, Damaskus und Kairo zu sehen sein, eine Art Führerrolle in der islamischen Welt zu übernehmen. Das Bestreben, die eigene Nation auf die umma hin auszuweiten, kommt in den vielfältigen Staatsverschmelzungsvorschlägen zum Ausdruck, die immer wieder in den letzten Jahrzehnten gemacht worden und dort, wo sie probiert worden sind, ohne Erfolg geblieben sind.

Nur andeutungsweise ist bisher angeklungen, dass es **innerhalb des Islam in Vergangenheit und Gegenwart sehr unterschiedliche Gruppierungen** gibt, die bis heute relevant sind. Denn es ist bei weitem nicht so, dass es sich beim Islam um ein homogenes Denkmodell oder Glaubensgebäude handelt. Dies gilt nicht nur mit Blick auf den Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten, sondern auch für die Sunniten allein, weshalb wir nun im nächsten Kapitel diesen Unterschieden einige Beachtung schenken wollen. Dies heißt nicht, dass eine detaillierte Analyse der einzelnen Länder mit all ihren Strömungen vorgelegt werden soll. Das würde den Rahmen dieser Darstellung und die Fähigkeiten eines einzelnen erheblich übersteigen. Wer das erwartet, sei auf die großen Gesamtdarstellungen[66] und die weiterführende Literatur in den Anmerkungen bzw. die in diesen Arbeiten angegebene Literatur verwiesen. Ziel dieser Ausführungen kann es nur sein, auf einige Aspekte hinzuweisen, die bei der Beurteilung der Lage nicht vergessen werden sollen.

Die Unterschiede wurden bisher noch nicht zur Sprache gebracht. Es wurde statt dessen versucht, die Sichtweise herauszuarbeiten, die – über alle Unterschiede hinweg – allen Muslimen weitgehend eigen ist. Trotz alledem darf auch dabei nicht übersehen werden, dass manche Akzentsetzung von einzelnen Muslimen anders vorgenommen würde, als es hier geschah. Doch in der Grundtendenz, so glaube ich, dürften sich die meisten Muslime in dem bislang Gesagten ausgesprochen fühlen.

6 Unterschiedliche Gruppierungen innerhalb des Islam

6.1 Rechtsschulen und ihre Institutionen

Die politische, gesellschaftliche und religiöse Entwicklung der umma konfrontierte die Muslime recht bald mit Problemen, die im Koran weder gelöst noch angesprochen worden waren. Man interessierte sich deshalb für das Verhalten Mohammeds, die sogenannte ***sunna*** des Propheten, und seine Aussprüche, die er kundgab, wenn er nicht den Koran verkündete. Offenbar hatte Mohammed subjektiv eine deutliche Trennung vorgenommen zwischen dem, was er als „Sprachrohr Gottes" zu verkünden hatte, und dem, was er gewissermaßen als Privatmann sagte. Diese letzteren Aussprüche sind als **„Hadithe"** bekannt und gesammelt.

63 A. G. Samarbakhsh: Socialisme en Irak et en Syrie, Paris 1978 S. 26ff

64 Zit. bei Heinz Gstrein: Marx oder Mohammed? Arabischer Sozialismus und islamische Erneuerung, Freiburg – Würzburg 1979 S. 23

65 Zit. bei Gstrein, a.a.O. S. 24

66 Als Grundorientierung kann außer F. M. Pareja (Hrsg.): Islamologie, Beyrouth 1957–1963, zur historischen Entwicklung noch dienen die zweibändige Geschichte des Islam in Fischer Weltgeschichte und The Cambridge History of Islam (2 vols.) sowie Udo Steinbach u. Rüdiger Robert (Hrsg.): Der Nahe und Mittlere Osten. Politik – Gesellschaft – Wirtschaft – Geschichte – Kultur, Opladen, 2 Bde, 1988 und Werner Ende u. Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München, 4. Aufl. 1996

Allerdings stellte sich bald heraus, dass zahlreiche Aussprüche und Verhaltensweisen als die Mohammeds in Umlauf gebracht wurden, die nicht authentisch waren, sondern im Dienste ganz bestimmter späterer Entscheidungen erfunden wurden. Eine **Hadithkritik** wurde deshalb notwendig. Ihr methodisches Vorgehen bestand vor allem darin, durch **Prüfung der Glaubwürdigkeit der Tradenten dieser Aussagen** (isnād) die Authentizität der Aussagen selbst zu bestätigen. Die Wahrscheinlichkeit der Aussage aufgrund innerer Gründe spielte dabei nur eine untergeordnete Rolle. In jedem Falle trat damals für viele neben den Koran die *sunna* (inklusive Hadithe) des Propheten als weitere Quelle des islamischen Rechts. Man nennt die Verfechter dieser Position deshalb „Sunniten".

Koran und **sunna** allein reichten jedoch noch nicht aus, um die neu auftretenden Probleme zufriedenstellend zu lösen. Deshalb gestatteten viele Rechtsschulen zusätzlich die Berufung auf den **Konsens** (idjmā^c)[67] der Gemeinde, um Lehren einzuführen, die weder im Koran noch in der sunna enthalten sind. Hierzu gehören beispielsweise die Zulassung der „Heiligenverehrung" und ein gewisser Gräberkult, die beide bis heute etwa von der strengen Hanbali-Schule als unzulässige „Neuerungen" abgelehnt werden. Schließlich verwenden die meisten Rechtsschulen noch den **Analogieschluss** (ḳiyās), mit dessen Hilfe neu auftretende Probleme anhand ähnlicher Entscheidungen gelöst werden können. Die Anwendung dieser Methoden obliegt innerhalb der **Rechtsschulen** dem ***Mufti***, der durch ein juristisches Grundsatzurteil (**fatwā**) den Fall generell löst.[68]

Während der Mufti allein für Grundsatzurteile zuständig ist, obliegt die **konkrete Rechtsprechung** dem ***Kadi,*** der an theologischen Hochschulen ausgebildet ist, im Zuge einer fortschreitenden Zurückdrängung des Religionsgesetzes (fiḳh/sharī^ca, eingedeutscht: Scharia(t)) aber durch Richter ersetzt wurde, die an juristischen Fakultäten europäischen Stils ausgebildet sind und nach europäischem Recht urteilen. De facto herrscht nämlich **in den meisten islamischen Ländern gegenwärtig eine Art Mischgesetzgebung**, da mit Ausnahme des Familien- und Erbrechtes sowie der Verwaltung der religiösen Stiftungen (waḳf) viele andere Bereiche einer zivilen Gesetzgebung westlichen Musters unterstehen.[69] Hierin gründet der stets unausgestandene Konflikt zwischen denen, die solche Zurückdrängungen der Scharia generell als Sünde und gegen Gottes Anweisungen gerichtet ablehnen, und denen, die keinen einzigen Bereich mehr dem Kadi überlassen wollen, so dass beide Gruppen eigentlich mit dem status quo unzufrieden sind und eine Änderung des de-facto-Zustandes in ihrem Sinne anstreben. Angesichts dieser Polarisierung droht das Pendel zur Zeit zugunsten der Scharia-Anhänger auszuschlagen. Nicht nur in Iran – auch in der Türkei, in Ägypten und in Algerien – versuchen besonders konservative Gruppen wie etwa die „Moslembrüder"[70] eine Änderung der Gesetze und letztlich die totale Wiedereinführung der Scharia durchzusetzten.

Im Laufe der Geschichte haben sich **vier Rechtsschulen** herausgebildet, die heute von allen Muslimen als legitim anerkannt werden, weshalb man korrekterweise bei ihnen nicht von „Sekten" sprechen kann. Sie reichen von der sehr rigorosen, konservativen Schule des Ibn Hanbal (gest. 855 n. Chr.; Hauptverbreitungsgebiet: Saudi-Arabien, Libanon, Syrien) über die Schulen des Abu Hanifa (gest. 767 n. Chr.; Hauptverbreitungsgebiet: Jordanien, Türkei, Afghanistan, Pakistan, Indien, Turkvölker der ehemaligen Sowjetunion, China und Indochina) und des Malik (gest. 798 n. Chr.; Hauptverbreitungsgebiet: Marokko, Algerien, Tunesien, Sudan, Kuweit, Bahrain) bis zur liberalsten, der Schule des Schafi^ci (gest. 845 n. Chr.; Hauptverbreitungsgebiet: Ägypten, Palästina, Libanon, Saudi-Arabien, Jemen, Irak und Indonesien). Als **5. legitime Rechtsschule** (madhhab) wollen viele Muslime die schiitische ansehen und damit die Vorstellung, der Islam bestehe aus unterschiedlichen Konfessionen oder Sekten (wie das Christentum), bewusst ablehnen.

Die Nennung der Hauptverbreitungsgebiete der einzelnen Rechtsschulen zeigt deutlich, dass durchaus **mehr als eine Schule in einem Land** vertreten sein können. Die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen ist für den einzelnen Muslim nicht zufällig. Er wird praktisch in sie hineingeboren, weil er dem madhhab folgt, dem auch seine Eltern angehören.

6.2 Die Wahhabiten

Eine besonders radikal-konservative Richtung innerhalb der hanbalitischen Schule ist die von Muhammad Ben Hanbal al-Wahhāb (1703–1787), die gegen alle „Neuerungen" zu Felde zieht und **Staatsdoktrin in Saudi-Arabien** ist. Die „Ablehnung jeder über den Koran und die früheste Überlieferung, die Sunna, hinausgehenden religiösen Entwicklung und Verwerfung von Koranexegese zugunsten wörtlicher Auslegung und Befolgung wurden von Abd al-Wahhab und seinen Anhängern, den Wahhabiten, zu praktischen Lebensregeln gemacht: Verbot von Tabak, Rasieren und Fluchen unter Strafe von bis zu 40 Peitschenhieben; das Glaubensbekenntnis allein macht niemand zum Muslim, sein Leben und seine Werke müssen dem Glauben entsprechen; Rosenkränze zum Betrachten der Namen Allahs und der Bau von Moscheen mit Minaretten und Verzierungen sind untersagt. Von großer Bedeutung für die Herausbildung der wahhabitischen Beter- und Streitergemeinde wurden aber die Verpflichtung zum gemeinsamen, öffentlichen Gebet, dem Salat, sowie Einschränkung des privaten Besitzrechtes zugunsten der Gemeinde und der Bedürftigen."[71]

[67] Vgl. dazu Art. Idjmā^c, in EI III S. 1023–1026

[68] Das Studium solcher Fatwas ist landeskundlich höchst aufschlussreich, vgl. dazu Johannes Benzing: Islamische Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle, Mainz – Wiesbaden 1977. Als Beispiele für Ägypten lassen sich dort (S. 7) Fatwas anführen, denen zufolge 1951 der Genuss von Pepsi-Cola und Coca-Cola und 1953 die Verwendung von Mikrofonen und Lautsprechern bei Gottesdiensten für unbedenklich erklärt wurden.

[69] Vgl. Norman Anderson: Law Reform in the Muslim World, London 1976 S. 86ff

[70] Vgl. dazu Gstrein, a.a.O. S. 26f; den Art. al-Ikhwān al-Muslimūn, in EI III S. 1068–1071 bzw. den Art. al-Banna', in EI I S. 1018f; zur Frage der Parallelität im Denken bei Khomeini und den Muslimbrüdern vgl. Khalil Samir: Khomeini e i „Fratelli musulmani". Un ritorno integrale alle radici dell'Islam, in Civiltà Cattolica 131 (1980) S. 445–458

[71] Gstrein, a.a.O. S. 11

Manche von diesen strengen Regeln erscheint heute in Saudi-Arabien leicht gemildert (so hat z.B. die große Moschee in Mekka Minarette), insgesamt aber gelten diese Anweisungen nach wie vor. **Selbst Ausländer müssen sich** in einem gewissen Maße **beugen**, indem auch sie etwa keinen Alkohol kaufen können oder die Frauen nicht Auto fahren dürfen. Die ultrakonservative Theologenschaft wacht mit Argusaugen über die Einhaltung der Gebote und rügt deshalb immer offener die luxuriöse Lebensführung vieler Prinzen. Nach all dem, was im Zusammenhang mit der Besetzung in der großen Moschee von Mekka vom Dezember 1979 bekannt geworden ist, scheinen gerade diese Theologenkreise eine wichtige Rolle dabei gespielt zu haben. Es ist unschwer zu erkennen, dass hier ein Problem liegt, das die politische Stabilität des Landes dauerhaft bedroht.

Der immense Reichtum an Petrodollars ermöglicht es den Saudis, ihren Glaubensvorstellungen auch außerhalb ihres Staatswesens zum Durchbruch zu verhelfen. So finanzieren sie in vielen islamischen Ländern traditionelle Unternehmungen und helfen durch enorme Druckkostenzuschüsse, dass vor allem solche Bücher geschrieben und veröffentlicht werden, die die Rückkehr zum ursprünglichen Islam (in konservativer Rekonstruktion) fordern und alle „Neuerungen" als schädlich bekämpfen. Vertreter der Linie der sogenannten „Reformtheologen" haben es infolgedessen immer schwerer, etwas unter das Volk zu bringen.

Was hier vom Buchmarkt gesagt wurde, gilt in noch stärkerem Maße von der Produktion von Schallplatten und Kassetten, es hat auch Geltung für Rundfunk- und Fernsehsendungen, die insgesamt in einer Gesellschaft mit hoher Analphabetenrate mehr Einfluss haben dürften als gelehrte Bücher. Hinzu kommt, dass die Gedankengänge dieser konservativen Theologen für die meisten einfachen Leute vertraut und verständlich klingen und von daher gerne aufgegriffen werden, zumal die dort stets beschworene Überlegenheit des Islam geeignet ist, die weitverbreiteten Minderwertigkeitskomplexe gegenüber Gebildeten und vor allem Ausländern aus dem „Westen" abzubauen und durch ein Gefühl des Stolzes auf die eigene Tradition zu ersetzen.

Bei ihrer **Islampropaganda** beschränken sich die Saudis nicht nur auf die islamische Welt. Sie versuchen auch die Übersetzung islamischen Propagandamaterials in westliche Sprachen zu fördern, stellen Geld zur Gründung von Zentren und Instituten zur Verfügung und haben sogar durch riesige Geldangebote – wenn auch ohne Erfolg – die Herstellung und das Zeigen des Filmes „Tod der Prinzessin" in England immer wieder zu verhindern versucht.

Der Ölreichtum verleiht so der wahhabitischen Richtung innerhalb der islamischen Welt eine unproportional hohe Bedeutung. Ja, selbst westliche Unternehmen scheuen nicht mehr davor zurück, in leitende Stellen ihrer saudi-arabischen Niederlassungen vorzugsweise die ihrer Leute zu bringen, die zum Islam übergetreten sind und die man in saudi-arabischen Diplomatenkreisen gerne spöttisch „Ölmuslime" nennt.

6.3 Die Bruderschaften

Ölreichtum ist auch die Ursache für die Bedeutung einer anderen Richtung des Islam: des **Sanussi-Orden Libyens**. Sidi Muhammad Ben Ali al-Sanussi (1791–1859) „sah in seiner ‚Tariqa', seinem Orden, die Quintessenz der bereits bestehenden vierzig größeren Derwischgemeinschaften. Wie diese legte er bei seinen Novizen zunächst größten Wert auf das betrachtende Gebet, den Zikr, lehrte sie, den Gottesnamen ‚Ja Latif' (Oh Gütiger!) im Herzen bis zu tausendmal zu wiederholen. Mehr noch als die anderen Derwischorden, für die es zum Unterschied vom buddhistischen und auch christlichen Monastizismus immer nur ein ‚Kloster auf Zeit' und nie eine dauernde oder prinzipielle Aszese, Enthaltsamkeit und Keuschheit gibt, entwickelte Sanussi den sozialen Charakter seiner Gemeinschaft als Kommunität von sonst in ihren Familien und Berufen lebenden Brüdern … Libyen als religiös-geistige und damit auch politische Einheit ist eine moderne Schöpfung des Sanussi-Ordens."[72] Die Ideale dieses Ordens wurden jedoch in diesem Jahrhundert immer weniger sichtbar, weil die Ordensoberen allmählich zu Feudalherren wurden und eine erbliche Monarchie eingerichtet haben, die 1969 gestürzt wurde. Die Ideale der Umstürzler, deren Führung Gaddafi übernahm, gleichen in vielem den ursprünglichen Idealen des Sanussi-Ordens.

Das Beispiel Libyen zeigt in besonderer Weise, welche Bedeutung in der islamischen Welt die **Sufi-Orden** haben. Wir haben uns angewöhnt, „Sufi" mit „Mystiker" zu übersetzen und fassen darunter eine Reihe recht unterschiedlicher religiöser Denk- und Erfahrungstraditionen.[73] **Die politische Bedeutung dieser Bruderschaften** aber ist **bislang nur an Einzelbeispielen untersucht** worden, obwohl klar ist, dass in der Vergangenheit wie in der Gegenwart diese – oft wie Geheimbünde agierenden – Ordensrichtungen eine große Bedeutung haben.[74] An historischen Beispielen sei auf die **Assassinen** in der Kreuzfahrerzeit, auf den Orden des Scheich Safi aus Ardabil, dem es zu Beginn des 16. Jahrhunderts gelang, in Iran die Macht an sich zu reißen und die Dynastie der nach dem Gründer Safi benannten **Safawiden** zu gründen, und auf die **Marabuts** in Marokko verwiesen. In der Gegenwart spielen die Tarīḳas immer noch in den meisten islamischen Ländern eine nicht unbedeutende Rolle. Besonders politisch relevant sind sie zweifellos in **Schwarzafrika**, in **Afghanistan** und in den **Nachfolgestaaten der islamischen Sowjetrepubliken**. Dort sind sie durch ihre strengen Aufnahmeregeln und Probezeiten ziemlich gesichert gewesen vor Unterwanderung durch Spitzel. In vielen Tarīḳas wird so erneut deutlich, dass der Islam zwischen Geistlichem und Weltlichem keine Trennung kennt. Politische, ja konkret militärische Aktivitäten sind deshalb einigen Tarīḳas – falls erforderlich – nicht fremd.

[72] Gstrein, a.a.O. S. 19f

[73] Vgl. dazu das erwähnte Buch von Gramlich und als eine Art Einführung Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, München 3. Aufl. 1995 und dies.: Sufismus und Volksfrömmigkeit, in dies. u.a.: Der Islam III. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit S. 157–266 sowie Art. Islam. III. Mystik, in LThK Bd 5 (1996) col. 624f

[74] Vgl. dazu z.B. die Beteiligung des Nakshbandi-Ordens an politischen Umstürzen vom Kaukasus bis China, wie sie in den Artikeln Islam in …, in Mircea Eliade (Hrsg.): The Ecyclopedia of Religion, New York – London 1987 (im folgenden zitiert als ER) Bd 7 S. 360–395 erwähnt werden.

Mit dem Hinweis auf die Sufis bewegen wir uns – aus der Sicht der Theologen der Sunna – am Rande der Orthodoxie, dort, wo das gesamte Religionsgesetz (Scharia) des Islam für etwas Äußerliches gehalten wird, dem eine innere Seite (bāṭin) entspricht, die erst das wahre Verständnis der göttlichen Offenbarung ermöglicht und durch die mystischen Lehren vermittelt wird. Im Klartext besagt **diese innere Seite oft das Gegenteil der äußeren**, d.h. die Mystik ist jener Bereich innerhalb des Islam, der nichtorthodoxe Gedanken in Hülle und Fülle bietet und zulässt, **eine Art freidenkerischer Tradition**, und von daher nimmt es nicht wunder, dass die Sufis immer wieder von den Theologen argwöhnisch beobachtet und teilweise auch verfolgt wurden.

Für unseren Zusammenhang ist dabei nur wichtig festzuhalten, dass die Sufis immer wieder im Verdacht standen, keine echten Muslime zu sein. Der Ausdruck „Sufi" wurde bisweilen fast zu einem Schimpfwort, um die zu bezeichnen, die nicht mehr „auf der Linie waren". Hinzu kommt, dass sich die Sufis sowohl aus der Gruppe der Sunniten als auch aus der der Schiiten rekrutierten und dadurch eine nicht ungefährliche Richtung mit bisweilen sehr konkreten, für Außenstehende nicht immer erkennbaren politischen Zielen waren und sind.

6.4 Die Schiiten

Die letzte Gruppierung innerhalb des Islam, die hier angesprochen werden soll, ist die der Schiiten.[75] Ins allgemeine Bewusstsein trat diese Gruppe vornehmlich durch die sogenannte „islamische Revolution" in Iran, und es besteht leicht die Gefahr, dass man unter dem Eindruck der aktuellen Ereignisse in Iran die Rolle ihrer Theologen allgemein zu negativ bewertet. Es kann hier nicht darum gehen, all das nachzuzeichnen, was zur gegenwärtigen Situation geführt hat. Wie bei allen anderen Gruppierungen müssen wir uns auch bei den Schiiten auf einige wenige Grundlinien beschränken.

6.4.1 Die Anfänge

Die Anfänge der schiitischen Geschichte reichen zurück bis in die ersten Jahre nach dem Tode Mohammeds. Es stellte sich, wie bereits erwähnt, die Frage, was an die Stelle der unmittelbaren Anweisungen Gottes, wie sie durch Mohammed an die Gemeinde ergingen, treten sollte. Die weitaus größte Mehrheit der Muslime, der Sunniten, glaubte, alle Probleme unter Berufung auf den Koran und die sunna des Propheten lösen zu können. Andere sahen die Ersatzinstitution für das Eingreifen Gottes erfüllt von „einer weitgehend durch eine Person, den Imam, getragenen Leitung des muslimischen Staates. Diese personale Staatslenkung durch einen charismatischen Herrscher, der mit göttlicher Inspiration die ihm anvertraute Gemeinde behütet und dem Heil entgegenführt, nennen wir das Imamat. Es bildet einen diametralen Gegensatz zu den Verhältnissen bei den Ḫāriǧiten, bei denen im Idealfall allein das im Koran niedergelegte Gotteswort herrschen soll. Es ist leicht einzusehen, dass sich die Idee des Imamates als lebenstüchtiger erwies als diese Versuche einer Gesellschaftsordnung rein auf dem Boden des Koran. Das Imamat kann sich eher dem Wechsel der Zeit, neuen Umständen und Erfordernissen anpassen als das ein für allemal festgelegte Gotteswort. Dessen Verfechter, die Ḫāriǧiten, verschwanden daher auch schon im zweiten Jahrhundert weitgehend aus den islamischen Zentralländern und konnten sich nur in Rückzugsgebieten halten, während die Idee des Imamates manche großartige Bewegung in der islamischen Welt hervorrufen sollte."[76]

So stellten allein die **Befürworter des Imamates** eine **ernsthafte Konkurrenz für die islamische Gemeinde** dar, die durch die Institution des Kalifates die umma handlungsfähig erhalten und durch die Hinzunahme der sunna des Propheten als zusätzlicher Rechtsquelle (daher: Sunniten) mehr Handlungsspielraum für Neuentwicklungen geschaffen hatte, als dies nach Auffassung der K͟hārid͟jiten zulässig war. Zur Bedrohung wurde diese Konkurrenz, als Ali (beerdigt in Najaf im Irak) 661 n. Chr. durch Muawijja abgesetzt wurde und Alis Nachkommen keine Chance hatten, an die Macht zu kommen. Die Anhänger Alis, des Schwiegersohnes von Mohammed, gaben dennoch nicht auf. Sie taten sich zusammen, bildeten die **„Partei Alīs"** (arab.: **S͟hiᶜa ᶜAlī**, kurz S͟hīᶜa bzw. Schia genannt; ein solcher Parteigänger heißt dementsprechend s͟hīᶜī bzw. Schiit) und versuchten mit allen Mitteln ihren **Führer (Imam)** an die Macht zu bringen. Ihrer Meinung nach musste der Imam, der nicht mit dem normalen Vorbeter (= Imam) in jeder Moschee zu verwechseln ist, **unmittelbar aus der Familie des Propheten** stammen. Somit kamen nur Ali und dessen Nachkommen als charismatische Führer in Frage.

Diese **Imamatskonzeption** impliziert, dass die ersten drei Kalifen eigentlich nur Usurpatoren des Kalifates von Ali gewesen sein können. Es ist jedoch fraglich, ob es in diesem Sinne schon eine Partei Alis vor der Umayyadenzeit gegeben hat. In der Umayyadenzeit nun erklärten die Schiiten zunächst **Alis Sohn Hasan** und nach dessen Tod (669 n. Chr.) den anderen Sohn Alis **Huseïn** zum rechtmäßigen Führer der Gläubigen und behaupteten damit die Unrechtmäßigkeit des Kalifen in Damaskus. Die Truppe Huseïns wurde geschlagen, und Huseïn selbst fand **680 n. Chr. in Kerbela (Irak)** den Tod. Die Erinnerung an diesen Tod wird von den Schiiten im **Trauermonat Muharram** gefeiert.

6.4.2 Die Trauerfeierlichkeiten im Monat Muharram

Besonders bekannt und berühmt sind die **Trauerumzüge mit den Passionsspielen** (taᶜziya), die am **10. Muharram**, dem **Aschura-Tag**, ihren Höhepunkt finden, wenn drei Sorten von Prozessionen stattfinden: die der Brustschläger, der Kettengeißler und der Säbelgeißler.[77]

[75] Vgl. dazu die beiden wichtigen Bücher von Heinz Halm: Die Schia, Darmstadt 1988 und ders.: Der schiitische Islam: von der Religion zur Revolution, München 1994

[76] Tilman Nagel: Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte, Bonn 1975 S. 48

[77] Vgl. dazu Ibrahim al-Haidari: Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionspiels, Freiburg 1975 S. 42–48 und Halm: Der schiitische Islam S. 73ff

Politisch sind diese Trauerfeierlichkeiten höchst brisant, weil häufig Gedichte vorgetragen werden, die – in chiffrierter Form, verfremdet und verlegt in die Zeit Huseïns – die konkrete Not der Bevölkerung zum Ausdruck bringen. Als Beispiel sei hier ein solches Gedicht aus dem Irak auszugsweise angeführt, das 1965 in Kerbela vorgetragen wurde und bei dem die allgemeine Stimmung sowie die revolutionäre Sprengkraft dieser Feiern gleichermaßen deutlich werden:

> „O Husain, Dir klagen wir unsere Lage!
> Auf uns liegt die Herrschaft der Gemeinen, oh, der Du uns Zuflucht gewährst!
> Das Gesetz des Abu Sufyan (Umayyaden) hat Macht über das Land errungen.
> Auf uns liegen Unterdrückung und Tyrannei, oh, der Du uns Zuflucht gewährst! …
> Wir gedulden uns nicht mehr,
> wir tragen die Schande nicht!
> Die Lage des Volkes muss unbedingt geändert werden!
> Erwarten wir noch Tapfere, zerschlagen wir die Tyrannei und beseitigen die Dunkelheit, so dass Licht wird …? …
> Lasst uns weiter sprechen, denn die Scheu ist aufgehoben,
> Millionen Familien klagen vor Hunger!
> Wo ist das Gute, wo?
> Wird davon etwas uns erreichen?"[78]

Es liegt auf der Hand, dass solche Aussagen oft die Gemeinten und ihre Organe zu entsprechenden Reaktionen veranlassen. Wird ein Schiit bei derartigen Prozessionen, die oft die Form von Massendemonstrationen mit regelrechten Straßenschlachten annehmen, verwundet oder gar getötet, so weiß man, dass er sein **Blut für Huseïn** vergossen hat und mit ihm am großen Lohn des Paradieses teilnimmt. Es herrscht infolgedessen häufig eine geradezu frenetische **Begeisterung und Opferbereitschaft**.

6.4.3 Die Imame und erste Spaltungen in der Schia

Die Tatsache, dass noch heute viele des Todes von Huseïn gedenken, besagt, dass die Partei Alis auch nach Huseïns Tod nicht aufgegeben hat, sondern Zain al-Abidin (gest. 712 n. Chr.) als Imam verteidigte. Nach seinem Tod kam es zur ersten Spaltung der Schiiten, weil Zaid (gest. 740 n. Chr.) und Muhammad al-Bakir (gest. 731 n. Chr.) das Imamat gleichermaßen beanspruchten. Den Anhängern Zaids, den **„Zaiditen"** oder „Fünferschiiten", gelang es schließlich (etwa um 864 n. Chr.) am Kaspischen Meer einen Staat zu errichten, der fast drei Jahrhunderte hindurch Bestand hatte; kurz nach der Bildung des kaspischen Zaiditenstaates hat der Imam Yahya b. al-Huseïn im Jemen die Unabhängigkeit erklärt (893 n. Chr.) und die zaiditische Herrschaft begründet, die erst 1962 durch einen Putsch der Militärs und die Vertreibung des Imam beendet wurde. Allerdings schafften es diese zaiditischen Imame wohl nur, so viele Jahrhunderte an der Macht zu bleiben, weil dort eine **sehr praxisnahe Imamatslehre** vertreten wurde. Vom Imam wurde nämlich nur gefordert, dass er von Ali abstammt (also Alide war). Dabei war sowohl die Linie über Hasan als auch die über Huseïn zulässig. Auch wurde von ihm keine unmittelbare Amtsnachfolge oder gar eine ausdrückliche Ernennung durch den Vater verlangt. Der Imam musste lediglich ein kriegerisch und theologisch versierter Alide sein. Wurde er von einem anderen besiegt oder abgesetzt, so braucht der neue Herrscher nur Alide zu sein und konnte damit schon als rechtmäßiger Imam anerkannt werden, ja es durfte durchaus einmal mehrere Imame gleichzeitig geben.

Der Ahnherr der Zaiditen, Zaid, so wurde gesagt, erhob den Imamatsanspruch zusammen mit Muhammad al-Bakir, auf den in der nichtzaiditischen Linie Dja^{c}far al-Sadik (gest. 765 n. Chr.) folgte.[79] Die Nachfolge Dja^{c}fars ihrerseits führte zu einer weiteren, folgenschweren Spaltung der Schia. Die einen hielten Isma^{c}il, der jedoch noch vor dem 6. Imam Dja^{c}far gestorben war, für den rechtmäßigen 7. Imam. Man nennt sie deshalb **„Ismailiten" oder „Siebenerschiiten"**.[80] Zu ihren zahlreichen Untergruppen gehören u.a. historisch die **Karmaten** und die **Fatimiden**, bis in unsere Zeit die **Drusen** und die **Gruppe um den Agha Khan**. Ismailiten gibt es heute vor allem noch in Iran, Afghanistan und im pakistanisch-indischen Bereich. Die Nachfolge Dja^{c}fars durch Isma^{c}il und damit auch durch dessen Sohn Muhammad wurde jedoch von vielen abgelehnt. Diese traten statt dessen für Musa al-Kazim (gest. 799 n. Chr.) als Dja^{c}fars Nachfolger ein. Ihre Imamenreihe setzt sich fort durch Ali al-Riḍā (gest. 818 n. Chr.) als 8., Muhammad al-Djawad (gest. 835 n. Chr.) als 9., Ali al-Hadi (gest. 868 n. Chr.) als 10. und Hasan al-Askari (gest. 874 n. Chr.) als 11. Imam. Mit Ausnahme Alis, des 1. Imam, der als 4. Kalif für kurze Zeit der umma aller Muslime vorstand, hat kein anderer Imam je die Herrschaft erobern können. Fast alle starben eines unnatürlichen Todes, der nach Meinung der Schiiten stets durch die Kalifen und deren Helfershelfer verursacht war.

Mit dem Tode des 11. Imam trat nach Überzeugung seiner Anhänger insofern eine radikal neue Situation ein, als der rechtmäßige Nachfolger und Sohn Hasans, Muhammad, damals ein Kind von ungefähr 6 Jahren, zwar die Nachfolge als 12. Imam antrat, aber kurz danach verschwand, in offizieller Terminologie: „entrückt wurde". Während seiner „Abwesenheit" (ghayba) wurde seine Gemeinde von Schiiten, die man daher **„Zwölferschiiten"[81] oder „Imamiten"** nennt, zunächst von einem Stellvertreter (wakīl) geleitet, doch seit auch dieses Prinzip nach dem 4. Wakīl nicht mehr realisierbar war, kam es zu einer neuen Form von „Abwesenheit", die man im Unterschied zu der ersten, „kleinen", nun die „große Abwesenheit" nennt. Während dieser Zeit ist der **12. Imam** weiterhin am Leben (eine Art Kyffhäusermotiv!), und die Imamiten glauben, dass er dereinst wiederkommen wird, um dann den Endsieg für die gerechte Sache gegen alle Usurpatoren der Macht zu erringen. Deshalb trägt dieser 12. Imam auch den Beinamen **„Mahdi"**.

Die **politische und theologische Entwicklung der Imamiten** in der Zeit der großen Abwesenheit, die bis heu-

[78] Zit. bei Haidari, a.a.O. S. 189f

[79] Im folgenden übernehme ich – teilweise bis in die Formulierung hinein – Passagen meines Beitrages: Die Schiiten. Zur Geschichte einer Oppositionsbewegung innerhalb des Islams, in Stimmen der Zeit 197. Bd, 104. Jahrg. (1979) S. 445–456

[80] Vgl. dazu den Art. Ismā^{c}iliyya, in EI IV S. 198–206 sowie Art. Schiism: Ismā^{c}īlīyah, in ER Bd 13 S. 247–260

[81] Vgl. dazu Art. Schiism: Ithnā ^{c}Asharīyah, in ER Bd 13 S. 260–270

te andauert, ist vor allem hinsichtlich der Anfangszeit in der Forschung noch weitgehend ungeklärt. Sicher ist, dass die Imamiten wie alle Schiiten häufig im Untergrund leben und um ihr Leben bangen mussten, sie waren so etwas – um es mit moderner Begrifflichkeit zu sagen – wie die „Sympathisanten“ im Bereich des Politterrors, und es musste für sie wie eine Befreiung sein, als Mitglieder des Safi-Ordens in Persien an die Macht kamen und Schah Ismaᶜil (1502–1524) dort die Zwölferschia zur Staatsreligion machte. Die **Schiitisierung Persiens** ging langsam und nicht ohne Einbußen auf seiten der Sunniten und vor allem ihrer Theologen vor sich. Gemessen am heutigen Staat Iran betrifft sie ohnehin nur das persischsprechende Zentralgebiet. Gum, Isfahan, Täbris und Teheran wurden zu Hochburgen imamitischer Theologie, die im Gegensatz zu denen in Najaf und Kerbela im benachbarten Land (heute: Irak) mit sunnitischer Oberherrschaft nicht um staatliche Anerkennung ringen mussten. Jene hingegen konnten sich oft noch nicht einmal der staatlichen Duldung sicher sein. Bis heute ist so Iran das einzige Land, in dem die Zwölferschia die offizielle Mehrheitsreligion des Landes ist. Die Zwölferschia wird in Stellvertretung für den verborgenen Imam von den obersten geistlichen Würdenträgern geführt. Diese führen neuerdings die Bezeichnung „**Ayatollah**“ (eine kontrahierte Form für Ayat Allāh = Zeichen Gottes)[82] und bilden einen engeren Kreis von führenden Gelehrten, der sich aus den Religionsgelehrten (Mudjtahids) rekrutiert. Dabei spielt die Größe der Gefolgschaft eines Gelehrten eine wichtige Rolle. Einer aus diesem Kreis von „Gleichen“ hat es immer wieder geschafft, als eine Art „erster unter ihnen“ (primus inter pares) und damit führender Ayatollah anerkannt zu werden.

Diese Rolle fiel in neuester Zeit bekanntlich bis zu seinem Tode (1989) dem Ayatollah Ruhollah **Khomeini** zu. Khomeinis theologisches Verdienst ist es, glaubhaft nachgewiesen zu haben, dass die Imamiten während der großen Abwesenheit des 12. Imam nicht zu reiner Passivität und Abwartehaltung verurteilt sind, sondern durchaus das Recht, unter gewissen Umständen sogar die Pflicht haben, im Namen der Religion politisch aktiv zu werden. „Ihr, die Tapferen des Islam, sollt in einfacher Sprache die (einzelnen Glaubens-) Wahrheiten erklären und aus diesen Arbeitern, Bauern und Studenten Kämpfer machen. Alle werden sie Kämpfer werden.“[83]

6.4.4 Der Mahdiglaube

Der politische Erfolg dieser Aktionen hebt das eigentliche Ziel der Geschichte, die **Wiederkunft des Mahdi**, nicht auf, bedeutet aber eine teilweise Vorwegnahme der künftigen Herrschaft. Insofern bleibt alles Denken zielgerichtet bis zur Wiederkunft des Mahdi.

Im Lichte dieses Mahdi-Glaubens wurden immer wieder in Iran **geschichtstheologische Entwürfe** vorgelegt. So sah etwa der bekannte Ayatollah Taleghani in der weltpolitischen Entwicklung ein Anwachsen der Bereitschaft für den Empfang des Mahdi in der Gesellschaft.[84] Der erste Premierminister der islamischen Republik, Medhi Bazargan, hält ebenfalls den Universalstaat des erwarteten Mahdi für die ideale Erfüllung aller bisherigen Menschheitserwartungen. Ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist kein Schritt zur Reform der bestehenden Zustände möglich. Alle politischen Revolutionen und historisch-sozialen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte, so sagt er, waren von der Hoffnung auf eine bessere und gerechtere Welt getragen. Gleichheit und Gerechtigkeit wurden angestrebt. Deshalb beseitigte die industrielle Revolution die Ungerechtigkeiten des Feudalismus und die Leibeigenschaft, allerdings entstanden damit neue Ungerechtigkeiten: die des Kapitalismus, die nun ihrerseits beseitigt werden müssen usw. Es scheint daher, dass – wie Ali Shariᶜati (gest. 1977), der Theoretiker der intellektuellen Jugend Irans[85] glaubt – **„die Erwartung“ die innere Antriebskraft der Geschichte** ist und zwangsläufig auf die Vollendung hinführt. Jede gelungene Revolution ist damit ein Stück antizipierter Veränderung zur Verwirklichung dieses Endzustandes. Der Glaube an die Imame, verbunden mit der Erwartung der Wiederkunft des verborgenen 12. Imam, gehört zu den Besonderheiten imamitischer Theologie im Vergleich zur sunnitischen. Eine weitere, allgemeine Besonderheit der Schiiten im Verhältnis zu den Sunniten ist ihre Betonung der göttlichen Gerechtigkeit und damit zusammenhängend der menschlichen Handlungsfreiheit.

6.4.5 Dualistisches Gedankengut

Eine derartige **Betonung der menschlichen Handlungsfreiheit** legt sich allein durch den Verlauf der Geschichte nahe. Schließlich traten die Schiiten, wie sie glauben, für die gerechte, gottgewollte Sache: den Imam als Leiter der umma ein. Der politische Erfolg aber gehörte – sieht man von Ali einmal ab – seinem Gegner: dem Kalifen. Theologisch führte dies zu einer immer größeren **Idealisierung des Imam**. So lehrt man beispielsweise in der Zwölferschia, der Imam sei von jedem Irrtum und jeder Sünde gänzlich frei. Während der Prophet nach Vorstellung der Sunniten durchaus menschliche Grenzen und Schwächen hat, ist nach Meinung der Imamiten im Imam ein inneres Licht wirksam, mit dem Irrtum und Sünde unvereinbar sind. Demgegenüber wurde der tatsächliche Machthaber, der Kalif, zum Inbegriff des Bösen und Sündhaften. Neuplatonisches Gedankengut und der traditionelle Dualismus der persischen Zoroastrier lieferten das theoretische Konzept, um den **Machtkampf zwischen dem Imam und dem Kalifen** (in späterer Zeit: den bösen Herrschern) zum kosmischen **Kampf zwischen dem Prinzip des Guten und dem des Bösen** auszuweiten, so dass gerade der Bereich der Politik zum Kampfplatz par excellence zwischen den Mächten des Lichtes und denen der

[82] Vgl. dazu Art. Āyatullāh, in EI Suppl. Fasc. 1–2 S. 103f

[83] Khomeyni: Pour un gourvernement S. 119

[84] Vgl. dazu und zum folgenden Mohammed Serdani: Der verborgene Imam. Eine Untersuchung der chiliastischen Gedanken im schiitischen Islam nach Ibn Bābūya (gest. 991): Kamāl al-dīn wa-tamām al-niᶜma, phil. Diss. Bochum 1979 S. 33ff

[85] Zu Shariᶜati allgemein vgl. On the Sociology of Islam. Lectures by Ali Shariᶜati, transl. by Hamid Algar, Berkeley 1979. Das im Text erwähnte Buch findet sich in dieser Sammlung nicht, sondern wird vorgestellt bei Serdani, a.a.O. S. 36–38

Finsternis wurde. Die Identifizierung politischer Gruppen mit abstrakten Prinzipien wie „Finsternis“ und „Licht“ ermöglichte eine politische Schwarzweißmalerei von großer Einfachheit. Sie feuerte die Bedrängten an, in einem beispiellosen Einsatz der Herrschaft des Guten zum Durchbruch zu verhelfen.

6.4.6 Die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses

Dieser Einsatz und eine gewisse Verherrlichung des Martyriums (beispielsweise im Muharram) steht in einem augenscheinlichen Gegensatz zum Gebot der Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses (arab.: taḳiyya, pers.: kitmān). Eigentlich ist dies ein allgemeines Zugeständnis, das für alle Muslime gilt, bei den Sunniten aber nie sehr wirksam geworden ist. Wenn dem Muslim ob seines Glaubens Gewalt oder Schaden droht, so darf er seinen Glauben verleugnen, sofern er ihn in seinem Herzen weiterhin bewahrt. Die Schiiten halten diese **Verheimlichung** unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur für erlaubt, sondern sogar für **geboten**.

Dies klingt zunächst recht sympathisch. Die Praxis lehrt jedoch, dass eine solche Verheimlichungspflicht auch den Gegnern sehr bald bekannt wird, so dass es bei Verfolgungen kein Entrinnen mehr gibt. Der der Schia Verdächtige gesteht entweder ein, dass er Schiit ist, und muss dann verurteilt werden, oder er leugnet es und beweist dadurch seine Zugehörigkeit, weil er „Verheimlichung“ üben muss. Tausende und Abertausende mussten so im Lauf der islamischen Geschichte ihr Leben als „Schiiten“ lassen. Von vielen wissen wir bis heute nicht, ob sie tatsächlich Schiiten waren. **Die Bezeichnung „Schiit“** wird dadurch zu einem **Sammelbegriff für „Ketzer“, „Rebellen“ und „Aufrührer“**. Und viele, deren Theorien im offiziellen Islam der Sunna keinen Platz mehr hatten, sind dementsprechend von selbst in die Schia „abgewandert“[86], wodurch sie im Ernstfall eine gewisse Rückendeckung hatten, zumindest gab es Leute, die ihren Tod rächten.

All dies macht deutlich, dass es sich bei der Schia um ein sehr heterogenes Phänomen handelt, das kaum auf einen Nenner zu bringen ist. **Mit ihren zahlreichen Untergruppen stellt die Schia neben den mystischen Bruderschaften das facettenreichste Spektrum des Islam dar.** Allein die Ereignisse in Iran und Afghanistan zeigen, dass all diese Untergruppen eine wichtige Rolle für ein besseres Verständnis des Islam in der Gegenwart spielen, und es wird leicht verständlich, dass alle möglichen Interessengruppen versuchen, mindestens eine dieser außerordentlich vielfältigen Gruppierungen gegen die anderen zu unterstützen, um so die politische Instabilität zu erreichen, von der sie sich selbst Vorteile versprechen.

7 Die Ethik des Islam

Die Ausführungen des voraufgehenden Kapitels haben die unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb des Islam vorgestellt und auf diese Weise deutlich gemacht, dass der **Islam alles andere als ein einheitlicher Block** ist, dem historische Entwicklungen und verschiedene Auslegungstraditionen fremd sind. Schon bald nach dem Tode Mohammeds war klar, dass die Berufung auf den Koran alleine kein Allheilmittel zur Lösung anstehender Probleme gewesen ist. Schnell stellte sich heraus, dass man andere Wege beschreiten musste, sei es durch die Hinzunahme weiterer Rechtsquellen, wie es für die Entstehung der Rechtsschulen nachgezeichnet wurde, oder durch den Verweis auf einen inspirierten Führer, wie es die Schiiten vorschlugen. Der Grund hierfür lag darin, dass der Koran zwar viele Bereiche des menschlichen Lebens berührte und somit tendenziell erkennen ließ, dass die göttliche Weisung alle Bereiche menschlicher Existenz erfaßte, dass aber eine systematische Erstellung eines generellen Verhaltenskodex aus dem Koran alleine nicht zu erbringen war. Wollte man diesen haben, so musste man weitere Richtlinien einführen. Das Ergebnis war ein relativ flexibles, für alle Bereiche weisungsgebendes System[87], das sich durch die Jahrhunderte ziemlich gut bewährt hat und das erst durch die Auseinandersetzung der Muslime mit der modernen Welt zum Problem geworden ist. Aus der Fülle der Aspekte, die in diesem facettenreichen System zusammengefasst sind, werden im Folgenden nur die Punkte herausgegriffen, die heute besondere Aufmerksamkeit erlangt haben, weil sie gewissermaßen wie im Prisma die Frage aufwerfen, was davon typisch islamisch und somit gottgewollt ist und folglich in jedem Falle verteidigt werden muss.

Sechs Bereiche werden auf diese Weise als besonders diskussionswürdig herausgegriffen: die Ideale der Erziehung des Einzelnen, das Verhältnis der Geschlechter untereinander, die Frage einer islamischen Wirtschaftsordnung, das islamische Strafrecht, Demokratie und Menschenrechte (einschließlich des Umganges mit Nichtmuslimen) sowie die Frage nach dem Leben von Muslimen in nichtislamischen Ländern.

7.1 Die Ideale der Erziehung des Einzelnen

Die Ideale der Erziehung richten sich darauf, Kinder zu anständigen Mit-

[86] Ein solches Abwanderungsphänomen lässt sich sogar für eine ganze theologische Richtung: die muᶜtazilitische Theologie nachweisen, vgl. dazu Wilferd Madelung: Imâmism and Muᶜtazilite Theology, in Le Shîᶜisme Imâmite. Colloque de Strasbourg (6. – 9.5.1968), Paris 1970 S. 13–29

[87] Vgl. dazu die wichtigsten Zusammenstellungen islamischer Ethik in der chronologischen Reihenfolge der Veröffentlichung: M. A. Draz: La Morale du Koran. Etude comparée de la morale théorique du Koran, suivie d'une classification de versets choisis, formant le code complet de la morale pratique, Le Caire 1950; Toshihiko Izutsu: The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics, Tokyo 1959; Miskawayh (320/21-420): Traité d'Ethique (Tahḏīb al-'aḫlāq wa taṭhīr al-'a'rāq), trad. franç. avec introduction et notes par Mohammed Arkoun, Damas 1969; Mohammed Arkoun: Contribution à l'étude du lexique de l'éthique musulmane, en Bulletin d'Etudes Orientales [Institut Français de Damas] XXII (1969) S. 205-237; Afzalur Rahman: Muhammad. Blessing for Mankind, London 1979; Moral coránica, in Livio Tescaroli: El Corán y el Islam. Presentación y revisión: Mikel de Epalza, Madrid – Barcelona 1980 S. 74-91; Jan Hjärpe: Politisk Islam, Stockholm 1980; Peter Antes: Ethik und Politik im Islam, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1982; ders.: Islamische Ethik, in Peter Antes u.a.: Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984 S. 48-81 (Neudruck als: Ethik und Politik im Islam, in Peter Antes u.a.: Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart – Berlin – Köln 1991 S. 58-97); Sigrid Weiner: Maschallah. Islam und Alltag in der Türkei, Donauwörth 1985; Ludwig Hagemann: Ethik/Moral, in Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon, 3 Bde, Freiburg – Basel – Wien 1991 S. 215-233; Peter Antes: Los problemas actuales de la ética islámica, in Awrāq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, Madrid: Instituto de cooperación con el mundo árabe, vol. XIV (1993) S. 11-45: Peter Heine: Kulturknigge für Nichtmuslime. Ein Ratgeber für alle Bereiche des Alltags, Freiburg – Basel – Wien 2. Aufl. 1994, Annemarie Schimmel. Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams. München 1995

gliedern der islamischen Gemeinschaft zu machen. Dies bedeutet, dass sie lernen, zum einen ihren Glauben ernst zu nehmen und zum anderen sich Gott wohlgefällig in allen Lebenslagen zu verhalten. Zu den besonders geschätzten Tugenden gehören dabei Gehorsam, Demut, Dankbarkeit, Geduld und Beharrlichkeit sowie Ehrfurcht. Gott, so wird immer wieder betont, „liebt die Hochmütigen nicht" (Koran 16, 23 und ähnlich Koran 31, 18 und Koran 4, 36).

Das **Ideal des Gehorsams und der Demut** findet seinen sichtbaren Ausdruck in der Bereitschaft des Kindes, sich in die Gemeinschaft einzufügen und den Anweisungen der Erwachsenen, insbesondere innerhalb der Familie, Folge zu leisten.

Dieses Ideal ist durch die modernen Lebensformen in dreierlei Hinsicht in Frage gestellt:

Das moderne Schulsystem sowie das moderne Wirtschaftsleben sind auf **Konkurrenz** mit anderen ausgerichtet. Es gilt, möglichst der Beste zu sein und sich mit anderen im Wettstreit zu messen. Bei Bewerbungen muss man die eigenen Fähigkeiten deutlich herausstellen und ein gerüttelt Maß an Selbstbewusstsein bekunden, um eine reale Chance gegenüber anderen Konkurrenten zu haben. In der Wirtschaft geht es vorzugsweise um Wettbewerb, das „survival of the fittest", was sich nur schwer mit den Idealen von Bescheidenheit, Demut und Zurückhaltung verträgt.

Während die klassische Erziehung den Egoismus verteufelt und statt dessen Demut und Gehorsam als Tugenden in den Vordergrund stellt, empfiehlt die moderne Psychologie, **die eigenen Interessen** zu artikulieren und ihre Verwirklichung selbstbewusst zu betreiben. Konsumverhalten und Kapitalismus sind ohne stark artikulierte Eigeninteressen nicht denkbar und wollen folglich mehr den Menschen, der seine eigenen Interessen durchsetzt, als einen, der sich stets der Gemeinschaft unterzuordnen bereit ist.

Angesichts der Alternative: Einzelner – Gemeinschaft wird der moderne Mensch stets seine eigenen Wünsche mit Priorität durchsetzen wollen, während das klassische Erziehungsideal des Islam lehrt, die **Priorität in der Gemeinschaft** zu sehen und notfalls die eigenen Interessen denen der Gemeinschaft unterzuordnen. Exemplarisch wird dies in unserer Gesellschaft bei Musliminnen türkischer Herkunft deutlich, wenn die Familie erwartet, dass das Mädchen keinen zu intimen Umgang mit einem deutschen Jungen pflegt, um gar nicht erst in die Versuchung einer eventuellen Ehe mit ihm zu geraten. Nach islamischem Recht darf nämlich eine Muslima keinen Nichtmuslim heiraten, während der Muslim eine Ehe mit einer „Schriftbesitzerin" (z.B. Jüdin oder Christin) eingehen darf, ohne dass diese ihren Glauben aufgeben muss. Die Kinder aus dieser Ehe sind selbstverständlich Muslime. Der deutsche Junge wird normalerweise nicht verstehen, dass sich das türkische Mädchen den Wünschen ihrer Familie beugt, und denken, die Eltern des Mädchens gehe diese Beziehung eigentlich nichts an, da es sich doch um eine individuelle Angelegenheit zwischen ihm und dem Mädchen handele. Der daraus folgende Konflikt lässt sich meistens deshalb nicht verbal ausdiskutieren, weil unterschiedliche Prioritäten gesetzt werden: der Deutsche besteht auf seiner individuellen Priorität, die türkische Familie dagegen auf der Priorität zugunsten der Gemeinschaft, hier: der Familie, der sich alle innerhalb derselben unterzuordnen haben.

Nicht selten bedienen sich Eltern, vor allem Väter, bei der Lösung solcher Konflikte gewaltsamer Erziehungsmaßnahmen. **Schläge als Strafe** haben in den meisten Kulturen eine lange Tradition, sie werden heute in der deutschen Gesellschaft vielfach als Erziehungsmethode abgelehnt, so dass türkische Eltern, die dadurch den Gehorsam ihrer Kinder erzwingen wollen, nicht nur wegen der erwähnten Prioritäten, sondern auch noch bezüglich der angewendeten Methoden in die Kritik geraten und dem Vorwurf ausgesetzt werden, sie wollten die Persönlichkeitsentwicklung ihrer Kinder stoppen und statt dessen ihren eigenen Willen ohne Rücksicht auf die Psyche der Kinder durchsetzen.

Die große Frage ist, ob der beschriebene Prioritätskonflikt und die Debatte über die Erziehungsmethode den religiösen Bereich berührt. Ein Vergleich mit früheren Zeiten bei uns wird schnell zeigen, dass die Erwartungen auch in Europa nicht sehr anders lagen (man denke nur an Königshäuser) und dass die dazu eingesetzten Erziehungsmittel ebenfalls große Ähnlichkeiten zu denen der islamischen Welt aufwiesen. Aus diesem Grunde liegt der Schluss nahe, dass es sich bei alledem **mehr** um **kulturelle Probleme als solche der Religion** handelt. Dafür spricht auch, dass in zunehmendem Maße etwa reiche Familien in den Golfstaaten ihre Kinder in englische Prestigeinternate schicken und dabei erwarten, dass sie dort die Besten sind. Modernes Konkurrenzdenken scheint sich für sie mit den Idealen der islamischen Erziehung durchaus vereinbaren zu lassen, während andere das unveränderte Festhalten an den bisherigen Idealen als Gebot der Religion begreifen und darin ein Zeichen islamischer Identität sehen.

7.2 Das Verhältnis der Geschlechter untereinander

Ein besonders heikler Bereich eventueller Veränderung ist das Verhältnis der Geschlechter untereinander.

Wer einen historischen Vergleich zwischen Europa und dem islamischen Orient anstellt, wird nur in wenigen Punkten auf wesentlich andere Vorstellungen vom Verhältnis zwischen den Geschlechtern stoßen. Beide Gesellschaften – die jüdische hier nicht zu vergessen! – sind in historisch greifbarer Zeit durch eine deutliche **Vormachtstellung des männlichen Familienoberhauptes** gekennzeichnet. Der Mann vertritt seine Familie nach außen. Dementsprechend sagt Schiller (gest. 1805) im Lied von der Glocke vom Knaben: „Er stürmt ins Leben wild hinaus", und kurz danach kommt Schiller auf das Haus zu sprechen und präzisiert: „Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau, die Mutter der Kinder." Mit dieser Rollenverteilung ist **das klassische Verhältnis der Geschlechter untereinander** eindeutig umschrieben. Dem entspricht die rechtliche Vorrangstellung des Mannes, denn wie in der Scharia hat auch im Code Napoléon der

[88] Vgl. dazu Wiebke Walther: Die Frau im Islam, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980 S. 23

[89] Helmuth v. Moltke: Unter dem Halbmond. Erlebnisse in der alten Türkei. 1835–1839, hrsg. von Helmut Arndt, Stuttgart – Wien 1984 S. 80

Mann in wichtigen Fragen das alleinige Entscheidungsrecht (z.B. bei der Wahl des Wohnortes). Wie der Koran (4, 34) fordert auch das preußische Landrecht Gehorsam von der Frau gegenüber ihrem Mann und gesteht diesem das Recht zu, die ungehorsame Frau zu schlagen.[88] Die Ehe, so stellt Helmuth v. Moltke fest, „ist im Orient rein sinnlicher Natur" und fügt wohl nicht ganz ohne Sympathie hinzu, dass der Türke „über das ganze ‚Brimborium' von Verliebtsein, Hofmachen, Schmachten und Überglücklichsein" hinweggeht und gleich zur Sache kommt.[89] Anders ist in jedem Fall, dass der Koran die Polygamie, genauer: die Vielweiberei (Polygynie) bis maximal vier Frauen gleichzeitig gestattet, was in Europa legalerweise nicht möglich war, wenn auch die Vielweiberei in der Praxis viel weniger verbreitet gewesen ist, als uns Erzählungen vom und über den Orient glauben machen wollen, denn für die meisten Muslime gilt, was v. Moltke von den Türken sagt: es gibt „nur sehr wenig Türken, die reich genug wären, um mehr als eine zu heiraten''.[90]

Es mag mit Blick auf das Leben in der orientalischen Großfamilie dahingestellt bleiben, ob man die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau patriarchalisch nennen soll oder nicht vielleicht zutreffender von einer **Schwiegermutterkultur** sprechen will, bei der alle Macht bei der Mutter der Söhne liegt, die über ihre Söhne Gehorsam von den Schwiegertöchtern und deren Kindern – vor allem den Mädchen – fordert. Sicher ist, dass auch zwischen den Frauen in der Großfamilie eine eindeutige Hierarchie der Herrschaft und Machtbefugnisse besteht, der sich die jüngsten und zuletzt dazugekommenen besonders beugen müssen. Erst im Laufe der Jahre haben sie – vornehmlich wenn ihre Söhne ins heiratsfähige Alter kommen – Anspruch darauf, ihrerseits Respekt und Gehorsam von den Frauen und Mädchen nach ihnen innerhalb dieser Hierarchie einzufordern.

Meist wird übersehen, dass die **traditionelle Verteilung der Macht** in der Familie **an ökonomische Voraussetzungen gebunden** ist, die mit der Rolle des Vaters als Ernährer zusammenhängen. Ist diese Rolle nicht existent, so zeigt sich leicht ein anderes Bild. Klassisch hierfür ist vielleicht die Rolle der Kaufmannswitwe K͟hadīd͟ja, die ihr Geschäft allein geführt, den jungen Mohammed bei sich eingestellt, ihm nachher die Ehe vorgeschlagen und ihn schließlich geheiratet hat. Manche Gelehrte haben diese und einige andere kleine Episoden zum Anlass genommen zu vermuten, dass die vorislamische Gesellschaft zumindest matrilokal, wenn nicht sogar matriarchalisch gewesen war. Andere glauben dagegen, dass es sich um eine recht willkürliche Männergesellschaft gehandelt habe, der erst der Koran Grenzen gesetzt hat: durch die Begrenzung der Vielweiberei auf maximal vier Ehefrauen gleichzeitig; durch die Festlegung eines Erbrechtes für Frauen, das verhinderte, dass Frauen nach dem Tode des Mannes wie sein übriger Besitz an männliche Erben übergingen; durch das Recht zur Zeugenaussage vor Gericht, wenn auch das Wort der Frau nur halb soviel gilt wie das eines Mannes; durch die Festlegung einer Brautgabe zur Sicherung des Lebensunterhaltes im Falle der Scheidung (Verstoßung).

Die Forderung nach **Emanzipation der Frau**, die auch vor den Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit nicht halt gemacht hat[91], bewirkt, dass die Frage der Rechte der Frau zu einem besonders heiklen Thema im Dialog der Kulturen geworden ist. Pauschal lässt sich feststellen, dass Islam von vielen in Europa mit Unterdrückung der Frau, Polygamie und Patriarchalismus gleichgesetzt wird, während für viele Muslime im Orient Emanzipation der Frau in westlichen Ländern mit Libertinage und Prostitution gleichbedeutend ist. Das Gespräch über die Stellung der Frau muss daher beiden Vorurteilen gleichermaßen Rechnung tragen. Ein fruchtbarer Dialog ist erst möglich, wenn die Verfechter/innen der Emanzipation aufhören, die islamischen Frauen – oft auch gegen ihre Neigung – „retten" und auf ihren eigenen Weg einschwören zu wollen, und wenn die Vertreter/innen der sogenannten islamischen Tradition aufhören, jegliche Änderung des traditionellen Verhaltens als Sittenverfall und moralische Verderbtheit zu brandmarken. Dies ist schon deshalb wichtig, weil sich die sittenlose Europäerin in der arabischen Erzähl- und Theaterliteratur ebenso stereotyp wiederfindet wie Harem und Schleier[92] in der europäischen bezüglich des islamischen Orients. Sicher ist, dass die Frau in der modernen Welt viel stärker in den Produktionsprozess und ins Berufsleben einbezogen ist, als dies früher der Fall war, und dass sich dadurch auch das Verhältnis der Geschlechter untereinander verändert hat. Diese Veränderungen lassen sich auch im Orient nicht mehr aufhalten. Die Frage ist nur, inwieweit diese Veränderungen sich auch im Umgang miteinander und in der Kleidung niederschlagen werden. In vielen Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit wird auf viele Frauen ein solcher Sozialdruck ausgeübt, dass sie sich auch dann dem äußeren Verlangen beugen, wenn sie selbst nicht von dessen Richtigkeit überzeugt sind. Wesentlich schwieriger ist dies für die in Westeuropa lebenden Musliminnen, von denen nicht wenige unter der Diskrepanz

90 Ebd. S. 80

91 Vgl. dazu zusätzlich zu den Titeln in Anm. 58 auch Frauen in der arabischen Welt. Erzählungen, hrsg. von Suleman Taufiq, München 1988; Ursula Spuler-Stegemann: Die Darstellung der Probleme der Frau in der türkischen Literatur, in: Darstellung der Probleme der Frau in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Beiträge zum Symposium 6.–7. Juli 1990 der Philipps Universität Marburg. S. 57–76; Erdmute Heller u. Hassouna Mosbahi: Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur, München 1993; Nilüfer Göle: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei, Frankfurt am Main 1995; Malek Chebel: Die Welt der Liebe im Islam, München 1996

92 Zur vielfältigen Literatur zum Thema Schleier allgemein vgl. Alfred Jeremias: Der Schleier von Sumer bis heute, Leipzig 1931. Zum Islam im besonderen vgl. Abul A'la Maududi: Purdah and the Status of Woman in Islam, transl. and ed. by al-Ashᶜari, Lahore, 4 ed. 1979 und Susanne Enderwitz: Der Schleier im Islam – Ausdruck von Identität?, in Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen, hrsg. von Christoph Elsas, Hamburg 1983 S. 143–173 (mit einer Diskussion aller entsprechenden Koranverse). Interessant wäre in diesem Zusammenhang einmal dem Ursprung der Schleiermoden in Europa nachzugehen, vgl. dazu im Modehandbuch von Ludmila Kybalová, Olga Herbenová u. Milena Lamarová: Das große Bilderlexikon der Mode. Vom Altertum zur Gegenwart, Gütersloh – Berlin – München – Wien, 2. Aufl. 1975 das Kapitel „Schleier" S. 364f oder Erika Thiel: Geschichte des Kostüms. Die europäische Mode von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wilhelmshaven, 5. Aufl. 1980 mit den Referenzen zum Stichwort „Schleier" im Index S. 451. Auch bezüglich des Neuen Testamentes ist die Frage relevant, vgl. dazu Max Küchler: Schweigen, Schmuck und Schleier, Freiburg – Schweiz 1986

zwischen den Tugendkatalogen von zu Hause und den Sitten innerhalb der Gesellschaft sehr leiden. Sichtbar wird dies in Fragen der zulässigen Kleidung (z.B. Hosen oder Rock für Mädchen, Kopftuch oder nicht).

Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig sich zu **erinnern, dass deutsche Schulen** bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein **gewöhnlich reine Jungen- bzw. Mädchenschulen gewesen sind**. Damals wäre es für die meisten deutschen Eltern undenkbar gewesen[93], dass Jungen und Mädchen in ein und derselben Klasse – möglichst noch gemischt sitzend – unterrichtet würden. Gemeinsame Klassenfahrten waren für die meisten Eltern damals unvorstellbar gewesen, es sei denn, es war totale Geschlechtertrennung zugesichert. Völlig ausgeschlossen war ein gemeinsamer Sportunterricht gewesen. So gesehen, erscheinen viele Forderungen muslimischer Eltern in europäischen wie außereuropäischen Ländern nicht ganz unbegreiflich, sondern nur als verspätet vertretene Positionen dessen, was die meisten deutschen Eltern der ersten Generation der Bundesrepublik Deutschland für selbstverständlich hielten. Angesichts des raschen Wandels in unserer eigenen Gesellschaft innerhalb von drei bis vier Jahrzehnten ist besondere Vorsicht geboten zu sagen, was für Muslime an Wandel möglich ist und was nicht.

Theologisch gesehen – das muss hier noch einmal gesagt werden – sind **Mann und Frau vor Gott gleichgestellt**. Beide sind von Gott geschaffen und haben vor ihm die gleichen Pflichten, Gutes zu tun, die Gebote Gottes zu halten und Gott zu loben. Beide werden am Jüngsten Tage auferweckt und vor Gottes Gericht stehen, um für ihre Taten Rechenschaft abzulegen. Beide erwarten Gottes Urteil und hoffen auf seine Barmherzigkeit, um ins Paradies zu gelangen. Welche Konsequenzen sich aus alledem für die irdische Gesellschaft und die Stellung von Mann und Frau in dieser ergeben, ist bislang eine offene Frage. Sicher ist, dass vieles von dem, was man früher für selbstverständlich hielt und deshalb auch nicht hinterfragte, heute auch bei vielen Muslimen und Musliminnen an Evidenz eingebüsst hat und deshalb entweder mit Vehemenz als gottgewollt verteidigt wird oder bereits mit Modifikationen versehen worden ist. Von kaum etwas wird man beim genaueren Hinsehen guten Gewissens behaupten können, dass es in seiner bisherigen Form auf jeden Fall beibehalten werden wird. Ein Vergleich der Sitten zeigt, dass die Praxis von Land zu Land recht verschieden ist, hinzu kommen noch Unterschiede innerhalb der einzelnen Länder zwischen Stadt und Land oder innerhalb der Städte zwischen verschiedenen Bevölkerungsschichten. Selbst dort, wo man wie etwa in der islamischen Republik Iran kämpferisch und oft aggressiv für die Aufrechterhaltung traditioneller Verhaltensweisen eintritt, tut man es mit Hilfe von Frauenorganisationen (z.B. Women's Solidarity Association of Iran), deren Existenz in der Vergangenheit unbekannt war, so dass auch in solchen Fällen Frauen in anderer Bewusstseinsverfassung als früher agieren, denn man tritt dort heute bewusst antiwestlich bzw. antimodern auf, was etwas anderes ist als die Praxis vor Eintritt in die Moderne, in der das traditionelle Verhalten alternativlos selbstverständlich gewesen ist.

7.3 Die islamische Wirtschaftsordnung

Ein besonders umstrittenes Gebiet islamischer Ordnungsvorstellungen betrifft die Wirtschaftsordnung.[94] Es wird in den diesbezüglichen Veröffentlichungen meist die Ansicht vertreten, als gäbe es umfassende Handbücher zu dieser Thematik, in denen nahezu alle Bereiche geregelt seien. In Wirklichkeit ist der Befund erheblich weniger bedeutsam. **Die Bestimmungen beziehen sich vor allem auf Fragen des Eigentums, auf Zins/Wucher und auf die zakāt.**

Zentral für alle drei Themenkomplexe ist der Glaube der Muslime, dass Gott der Herr der Welt und der Mensch sein Diener ist, dem der Koran zur Rechtleitung für sein Tun gegeben ist.

Daraus folgen zunächst mit Blick auf das **Eigentumsrecht drei Grundsatzbestimmungen**[95]:

Eine erste Grundsatzbestimmung, die sich aus dem Glauben an Gott den Herrn der Welt ergibt, ist, dass **der Mensch nur Nutznießer und Verwalter von irdischen Gütern ist**, nicht aber deren Eigentümer in dem Sinne, dass er vollkommen über sie nach freiem Gutdünken verfügen kann, sie also gebrauchen und mißbrauchen kann, wie es ihm beliebt.

Daraus folgt als wirtschaftspolitische Vorgabe: **Privateigentum** ist im Islam sehr **hoch geschätzt**, weil Gott der Eigentümer von allem ist. **Der Mensch verwaltet die Güter nur treuhänderisch.** Deshalb erfährt das Privateigentum dann eine Einschränkung, wenn das Gemeinwohl, die maṣlaḥa, auf dem Spiele steht. Da das Gemeinwohl nicht genau definiert ist, lässt sich im islamischen Recht nicht immer eine klare Linie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Eigentum ziehen. Wichtig sind als Prinzipien Brüderlichkeit und Gerechtigkeit.

Die zweite Grundsatzbestimmung sieht den Menschen als **Diener und Stellvertreter bzw. Sachwalter Gottes auf Erden** (vgl. Koran 2, 30). Er hat deshalb den höheren geistigen Zielen seiner Berufung zu entsprechen und soll sich nicht allein an materiellen Gelüsten und Bedürfnissen orientieren.

Diese Grundsatzbestimmung bedingt als wirtschaftspolitische Vorgabe: Für viele muslimische Rechtsgelehrte gilt **bei der Nutzenmaximierung nicht nur die materielle Bedürfnisbefriedigung als Orientierung, sondern zugleich eine geistig-religiöse Bedürf-**

[93] Wie anders diese Zeit im Vergleich zur heutigen gewesen ist, beschreibt in überzeugender Weise Thomas Ziehe: Zeitvergleiche. Jugend in kulturellen Modernisierungen, Weinheim – München 1991 und bezüglich des deutschen Katholizismus Michael Klöcker: Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991

[94] Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Samir Saleh: Realisationsansätze islamischer Wirtschaftsauffassungen und deren Implikationen am Beispiel Saudi-Arabien, rer.pol.Diss., die Ende 1996 an der Universität Oldenburg eingereicht und 1997 angenommen worden ist und in der detailliert alles, was an tatsächlich vorliegenden Entwürfen zur islamischen Wirtschaftsordnung in der Theorie wie in der Praxis besteht, gesichtet und analysiert wird.

[95] Bei einigen der folgenden Ausführungen folge ich Samir Saleh. Darüber hinaus sei noch verwiesen auf Volker Nienhaus: Islam und moderne Wirtschaft, Graz – Wien – Köln 1986

nisbefriedigung als Ziel, die sich u.a. in einem selbstlosen Verhalten gegenüber Mitmenschen, freiwilligen Spenden und sozialen Abgaben zeigt. Um eine optimale Nutzenmaximierung sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft zu erreichen, sieht eine islamische Ordnung die Produktion als Mittel der Zielerreichung vor. Die Produktion selber unterliegt den Prinzipien der islamischen Rechtsquellen und muss folglich die Erzeugung von nützlichen Gütern zum Ziele haben, die der Gesellschaft als ganzer zugute kommen. Produktivkräfte und Ressourcen dürfen nicht verschwendet werden, weil der Mensch nur ein Nutzungsrecht für die von Gott gewährten Güter hat. Es wird nicht davon ausgegangen, dass die Produktionsfaktoren einem historischen Wandel unterliegen, sondern vielmehr einem ethischen Rahmen entsprechen müssen, innerhalb dessen sie zu operieren haben.

Die folgende wirtschaftspolitische Vorgabe hängt damit zusammen: **Der Boden hat** in der islamischen Ökonomie **einen hohen Stellenwert. Die menschliche Arbeit ist dagegen nicht auf derselben Stufe angesiedelt**, weil es sich hierbei nicht um einen materiellen Faktor handelt. Die Arbeit ist dazu da, auf eine gerechtere Art und Weise die materielle Lage zu verbessern. **Kapital** ist im Gegensatz zu Boden und Arbeit **kein wirklicher Grundfaktor zur Produktion**, sondern leistet nur einen produktiven Beitrag zur Produktion.

Die dritte Grundsatzbestimmung geht davon aus, dass der Mensch als Diener Gottes frei ist, seinen Aktionsrahmen innerhalb des von Gott festgelegten Rahmens zu gestalten. Daraus folgt eine **unbedingte Gebundenheit an die koranischen Handlungsvorgaben**, die stets beachtet werden müssen. Jede Systematisierung dieser Vorgaben (also das islamische Recht: Scharia/fiḳh) muss von ihnen ausgehen und neu auftretende Fragen innerhalb der dadurch zugrunde gelegten Logik zu beantworten versuchen.

Die in der westlichen Literatur über den Islam am besten bekannte wirtschaftspolitische Vorgabe betrifft das **Zinsverbot**, das ursprünglich auch im Christentum und Judentum gegolten hat. Zins und Zinsumgehung bestimmen jedenfalls in sehr hohem Maße die wirtschaftspolitische Diskussion im gegenwärtigen Islam. Der Versuch, ribā als Wucher zu deklarieren, wird von den meisten islamischen Wirtschaftstheoretikern abgelehnt. Zins gilt für sie nur dann als erlaubt, wenn er als Rate des Profits verstanden wird und die Möglichkeit des Verlustes gegeben ist. Als **Umgehungsformen** sind vor allem drei in der Diskussion:

a) **mus̲hāraka** geht von einem Kapitalgeber und einem Unternehmer aus. Beide bringen Kapital ein. Die Kapitalgeber sind mitspracheberechtigt, der Gewinn verteilt sich auf beide nach einem vorher vereinbarten Prozentsatz. Den Verlust tragen beide in Höhe ihrer Einlage. Die Kapitalgeber haften in Höhe ihrer Einlage.

b) **muḍāraba** geht von einem Kapitalgeber und einem Unternehmer (Geschäftsführer) aus. Nur ein Kapitalgeber bringt Kapital ein. Der Kapitalgeber hat kein Mitspracherecht. Der Gewinn wird nach einem vereinbarten Satz aufgeteilt. Den Verlust trägt der Kapitalgeber in Höhe seiner Einlage. Der Geschäftsführer bekommt dafür keinen Lohn. Der Kapitalgeber haftet in Höhe seiner Einlage.

c) **murābaha** ist ein doppelter Kaufvertrag. Ein Kapitalgeber kauft Ware bei einem Unternehmer und verkauft sie an den Unternehmer gegen Preis der Ware + Unkosten des Kapitalgebers + Gewinnaufschlag des Kapitalgebers. Die Zahlungen an den Kapitalgeber können in Raten erfolgen. In diesem Zusammenhang werden auch Leasinggeschäfte angewendet. Die Kritiker sehen darin einen Weg, den Zins durch die Hintertüre wieder einzuführen. In der Praxis überwiegen heute **bei den islamischen Banken**, dem einzigen Sektor, auf dem der Versuch einer islamischen Wirtschaftsordnung ernsthaft gemacht wird, die Verträge nach dem muḍāraba-Modell.

In der Praxis – das zeigt die Arbeit von Saleh – lässt sich **kein bedeutender Unterschied zum westlichen Banksystem** ausmachen, weil sich die anderen Verfahren bislang bei weitem als weniger brauchbar im internationalen Geldverkehr gezeigt haben.

Die zweifellos wichtigste wirtschaftspolitische Vorgabe betrifft die zakāt: **Zakāt akzeptiert Einkommensunterschiede und betont, als Instrument der geistigen Reinheit zu einem gewissen Ausgleich zwischen Reich und Arm beizutragen**, wobei der Reiche vom Geiz durch das Geben und der Arme von Neid und Missgunst durch das Empfangen gereinigt wird. Aufgrund des religiös-ökonomischen Charakters der zakāt als einer der fünf Säulen des Muslim hinkt der Vergleich mit dem europäischen Steuersystem, weil dieses beliebig verändert werden kann. Durch die Auslegung der zakāt in wirtschaftspolitischer Hinsicht sind die Aussagen zum islamischen Wirtschaftssystem erstaunlich flexibel und auf die heutigen Bedürfnisse bezogen. Der Bezug ist durchaus dem der katholischen Soziallehre vergleichbar, die in entscheidenden Fragen heute Aussagen der Kirchenväter bemüht, denen die gegenwärtigen Wirtschaftspraktiken ebenso unbekannt waren wie Mohammed.

Es ist damit zu rechnen, dass die erwähnten Angaben aus dem Bereich der Wirtschaftsordnung weiter präzisiert und um viele neue Facetten angereichert werden, die vor allem dem **Ziel** dienen, eklatante **Fehlentwicklungen**, die durch westliche Wirtschaftspraktiken ausgelöst werden, **zu stoppen oder zumindest abzumildern und im Namen des Glaubens, ethische Vorgaben einzubringen**, die sicherstellen sollen, dass fachliche Kompetenz alleine nicht ausreicht, sondern moralische Qualitäten nicht minder wichtig sind, wenn eine Arbeit als gut und eine Fachkraft als qualifiziert ausgewiesen sein will.

7.4 Das islamische Strafrecht

Für Fehlverhalten sind je nach Schwere des Vergehens Strafen vorgesehen, die in zwei große Gruppen eingeteilt werden können: **ḥadd-Strafen** für Unzucht, falsche Anklage wegen Ehebruchs und für Diebstahl bzw. noch härtere Strafen für Raub und Raubmord; neben den ḥadd-Strafen gibt es die **taᶜzīr-Strafen**, deren Art und Strafmaß ins Ermessen des Richters gestellt sind, während der Koran selbst das Strafmaß der ḥadd-Strafen bestimmt, wie es aus dem berühmt-berüchtigten Beispiel des Handabhackens bei Diebstahl (vgl. Koran 5, 38) hinreichend bekannt ist.

Für viele Menschen in der westlichen Welt ist ein solches Strafmaß inhuman. Einige islamische Korankom-

mentatoren und Rechtsgelehrte in der Vergangenheit empfanden dies wohl auch so, als sie darangingen, die Bedingungen zu präzisieren, unter denen diese drastischen, in der damaligen Welt aber keineswegs unüblichen Strafen zu verhängen sind. Anders als moderne Menschen, die ihnen missliebige Anordnungen einfach streichen möchten, fühlten sich in früheren Zeiten die Menschen **an die Rechtsvorschrift als solche gebunden**, milderten aber ihre Grausamkeit dadurch ab, dass sie die Messlatte, unter der sie zur Anwendung kamen, soweit anhoben, dass dieser Fall praktisch nicht zu oft eingetreten ist. Ähnliche Verfahrensweisen sind auch aus dem Christentum und dem Judentum bekannt.

Diesen Umgang mit den Vorschriften gilt es zu bedenken, wenn man mit Muslimen ins Gespräch kommen will, weil er die Chance eröffnet, von einer prinzipiellen Änderung koranischer Vorgaben abzusehen. Hinzu kommt, dass sich **auch innerhalb des Islam andere Tendenzen** abzeichnen, die die traditionellen ḥadd-Strafen als historisch gerechtfertigt, unter heutigen Bedingungen aber nicht mehr vertretbar ansehen. Als markantestes Beispiel darf diesbezüglich eine mündliche Äußerung von Dr. Tantawi, des Scheikh des Azhar, der bedeutendsten religiösen Autorität Ägyptens und einer der wichtigsten der islamischen Welt, gelten, der bei einer Begegnung mit deutschen Islamexperten im Frühjahr 1997 in Wolfenbüttel öffentlich erklärt hat, dass der **Übertritt eines Muslim zu einer anderen Religion**, auf den bisher die Todesstrafe stand, heute durchaus als freie Entscheidung in Glaubensfragen akzeptiert werden könne, sofern dieser Übertritt nicht als Akt gegen den Islam eingesetzt werde. Wie dies dann in der Praxis in Ägypten umgesetzt wird, bleibt nach wie vor im Einzelfall abzuwarten. Bezeichnend ist nur, dass sich wohl im Bereich der ḥadd-Strafen einiges bewegt, ohne dass generell behauptet werden kann, die Zeit für drastische Strafmaßnahmen sei generell abgelaufen. Teilweise werden sie im Zuge von Reislamisierungstendenzen sogar wieder bewusst eingeführt, nicht selten auch mit dem Argument, dadurch einer Zunahme der Kriminalität zu wehren, was nach Meinung vieler Muslime infolge des sogenannten humanen Strafvollzugs zugenommen hat, wofür sie Kriminalitätsstatistiken aus den USA und Westeuropa gerne als Beleg zitieren.

Wie in anderen Bereichen ist somit auch **hinsichtlich der Strafverfahren die Meinung der Muslime keineswegs eindeutig**. Viele treten für einen Abschreckungsstrafvollzug ein und glauben, dass die ḥadd-Strafen dafür besonders geeignet sind, andere wollen ihre Anwendung generell unterbinden, wieder andere wollen sich nicht prinzipiell festlegen, sondern wünschen eine Art Mischgesetzgebung, bei der beide Positionen je nach Bedarf zum Zuge kommen können.

7.5 Demokratie und Menschenrechte (einschließlich des Umganges mit Nichtmuslimen)

Viele Berichte über den sog. islamischen „Fundamentalismus" vermitteln den Eindruck, dass die islamische Vorstellung vom Staat unversöhnlich der westlichen Vorstellung eines demokratischen Staates gegenübersteht. Das westliche Denken wird dabei durch das biblische Prinzip charakterisiert: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matthäus 22, 21), was im Klartext besagt, dass Staat und Religion als deutlich voneinander getrennt anzusehen sind, während der Islam auf der Einheit beider durch die Formel: „dīn wa-dawla" (Religion und Staat) beharrt und sich somit einer säkularen Gesellschaft verweigert. Bei genauerem Hinsehen sind die Positionen der Muslime jedoch differenzierter. Zu Recht merkt der zum Islam übergetretene deutsche Diplomat Murad Wilfried Hofmann diesbezüglich an: „Die maßgebliche Formel heißt nicht ‚Religion *ist* Staat', sondern ‚Religion *und* Staat'. Damit wird unwillkürlich anerkannt, dass beides nicht identisch ist, sondern dass es um unterschiedliche Bereiche geht, die allerdings auf islamische Weise in harmonische Beziehung zueinander gebracht werden müssen."[96]

Mit Blick auf die heutige Diskussion ist wichtig zu sagen, dass die bekannte Formel: **„dīn wa-dawla" so nicht im Koran** steht und dass dieser auch ansonsten **nur wenige Prinzipien für die Staatsführung** enthält.

„*Unmittelbar* aus dem Koran, von dessen über 6000 Versen ohnedies nur rund 200 Normcharakter tragen, lassen sich für ein Staatswesen tatsächlich nur drei Elemente isolieren:

– das *Präsidialprinzip*, wonach an der Spitze des Staates nicht ein Kollegium oder Politbüro, sondern ein Staatschef (Kalif oder Amir) zu stehen hat, der als Nachfolger des Propheten, nicht aber als ‚Stellvertreter Gottes', im päpstlichen Sinne fungiert;

– das *Konsultationsprinzip*, wonach exekutive wie legislative Funktionen auf der Grundlage von Konsultation (schura) auszuüben sind;

– das Prinzip des *Islam als Staatsreligion*. Dies erfordert, dass das Staatsoberhaupt Muslim ist und die gesamte Rechtsordnung am Koran als oberstem ‚Grundgesetz' ausgerichtet wird, natürlich auch hinsichtlich des Minoritätenschutzes.

Mittelbar kann aus diesen Grundlagen das *demokratische Prinzip* hergeleitet werden, indem man aus den Rechten der Umma als solcher und dem Gerechtigkeitsgebot des Koran darauf schließt, dass die erwähnten obligatorischen Konsultationen nicht nur beratend, sondern bindend zu sein haben."[97]

Die Wirklichkeit in der islamischen Welt ist von solchen Prinzipien weit entfernt. Was tatsächlich anzutreffen ist, sind: „auf Stammesloyalität gegründete Scheichtümer; auf Einparteiensystem beruhende Regime; Militärdiktaturen mit charismatischen Führern; Monarchien; Theokratien. Das Leben in einer wahren Demokratie ist Muslimen bisher nur in der Diaspora vergönnt."[98]

Angesichts dieser Wirklichkeit hat Fatema Mernissi recht, wenn sie den Gegensatz zwischen Europa und der islamischen Welt so ausdrückt: „Der Westen lässt, indem er unablässig von Demokratie redet, das Phantomschiff mit all jenen wieder auftau-

[96] Murad Wilfried Hofmann: Der Islam als Alternative, mit einem Vorwort von Annemarie Schimmel, München 1992 S. 114

[97] Hofmann, a.a.O. S. 115f

[98] Hofmann, a.a.O. S. 118

chen, denen die Köpfe abgeschlagen wurden, weil sie sich weigerten zu gehorchen, lässt den Kampf zwischen ‚dem Schwert und der Feder' wiederauferstehen, insbesondere den der intellektuellen Kadis, die auf Gerechtigkeit, der Sufis, die auf Freiheit versessen waren, der Dichter, denen es immer gelungen war, ihre Individualität auszudrücken gegen die Kalifen und ihre Scharia (šarīᶜa), die sehr autoritäre Auslegung des göttlichen Gesetzes."[99] Sie hat dabei eine islamische Tradition im Auge, für die eine merkwürdige Entsprechung gilt: „Es dreht sich um sechs Schlüsselworte, die zwei Seiten ein und derselben Gleichung darstellen: *dīn* (Religion), *iᶜtiqād* (Glaube) und *ṭāᶜa* (Gehorsam). Auf der anderen Seite haben wir: *ra'y* (persönliche Meinung), iḥdāṯ (Erneuerung, Modernisierung) und ibdā' (Schöpfung). Der Konflikt beruht auf der Tatsache, dass der zweite Pol über Jahrhunderte hinweg mit dem Zeichen des Negativen, des Subversiven versehen war."[100] Mit „Allmacht und Mächtigkeit" umschreibt Christoph Bürgel dieses Spannungsverhältnis, das seiner Meinung nach für das Verständnis dessen, was sich seit Jahrhunderten im Bereich des Islam politisch, wissenschaftlich und kulturell abgespielt hat, typisch ist. „Allmacht" steht dabei für Gott und alle irdischen Entscheidungsfunktionen und -träger der Religion, während „Mächtigkeit" auf konkrete Gegebenheiten und Sachzwänge hinweist. Der kulturelle Entwicklungsprozess läuft daher nach Bürgels Meinung darauf hinaus, „die irdischen Mächtigkeiten der Kontrolle der Allmacht zu unterwerfen. Das führt im politischen Bereich zu Theokratie und Ausübung sakraler Gewalt [...]. Im Bereich der Wissenschaften und Künste ist das angestrebte Ziel, das freilich erst nach Jahrhunderten erreicht wurde, ebenfalls eine religiöse Durchdringung und damit Umwandlung des paganen Charakters und der aus ihm resultierenden Herausforderung in Teilhabe mittels Unterwerfung."[101] Auf diese Weise wird an gesellschaftspolitischen Beispielen ebenso wie anhand der Entwicklungen im Bereich der Wissenschaften, Schönen Künste (Dichtung, Musik, Architektur, Kleinkunst, Malerei) und der Mystik deutlich, warum und wieso auf Phasen eines blühenden Neuaufbruchs im zähen Kampf mit den Institutionen der „Allmacht" oft – bis in die Gegenwart hinein – die Tilgung jedes der Herausforderung verdächtigen Elementes durch Unterwerfung folgte, bis es zum Stillstand und der damit verbundenen Stagnation gekommen ist.[102]

So gesehen, steht der **Verwirklichung eines wahrhaft demokratischen Staates** in den Ländern der islamischen Welt eine lange Geschichte andersgearteter Herrschaften im Wege, nicht aber ein religiöses Prinzip. Als Beleg dafür können auch die Muslime dienen, die in westeuropäischen Demokratien leben und diese ohne Vorbehalte unterstützen. „Allerdings ist islamische Demokratie nicht als unbeschränkte Volkssouveränität zu verstehen. Ein muslimisches Parlament hat – wie andere Parlamente auch – die Verfassung, hier also die koranischen Normen, Scharia im engsten Sinne, zu beachten. In diesem weitgespannten Rahmen wäre es frei, staatliche Organisation, Wirtschaftsverfassung, Strafrecht etc. konkret auszugestalten, da der Koran in dieser Hinsicht ein Höchstmaß an Flexibilität gewährt."[103] Ja, Murad W. Hofmann glaubt in Anlehnung an Muhammad Asads islamische Staatslehre, „dass der ideale islamische Staat eine rechtsstaatliche, parlamentarische Republik mit einer Verfassung ist, die in allen wesentlichen Punkten (Gewaltenteilung, Menschenrechte, Parteienpluralismus,) westlichen Verfassungen entsprechen könnte, solange festgelegt bleibt, dass das Staatsoberhaupt ein Muslim, der Islam die Staatsreligion und der Koran oberste Verfassungsnorm ist."[104]

Der Hinweis auf die **Menschenrechte** berührt ein weiteres Kontroversthema zwischen Europa und der islamischen Welt. Bassam Tibi hat die Problematik auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: „Im Islam haben die Muslime, als Gläubige, Pflichten/fara'id vis-à-vis der Gemeinschaft/Umma, aber keine individuellen Rechte im Sinne von rechtlichen Ansprüchen. Damit Menschenrechte als individuelle Rechte im Islam etabliert werden können, ist es notwendig, die Betonung auf die Pflichten aufzugeben und ein Konzept von individuellen Rechten einzuführen."[105] In diesem Zusammenhang ist es jedoch hilfreich, sich daran zu erinnern, dass die Rede von den Menschenrechten lange Zeit auch innerhalb christlicher Kreise in Europa als Aufklärungsgut bekämpft wurde und etwa in der römisch-katholischen Kirche erst seit dem Pontifikat von Papst Johannes XXIII. (1958-1963) ein Heimatrecht innerhalb der Theologie gefunden hat. Entwicklungen in diese Richtung sind also innerhalb von Religionen nicht generell ausgeschlossen, wie im übrigen u. a. die „Erklärung zum Weltethos" von 1993[106] beweist, die auch von einigen Muslimen mitunterzeichnet wurde und dadurch als Beleg dafür gelten kann, dass sie nicht prinzipiell dem islamischen Glauben widerspricht. dass andere dagegen Front machen, ist bei solch neu einzuschlagenden Wegen nur allzu verständlich. Manche wenden sogar ein, es handele sich bei der gesamten Debatte um eine neue Form der Kolonialisierung, was Tibi zu der Bemerkung veranlasst: „Die erste Frage ist die, ob es gerechtfertigt ist, das nicht-westliche kulturelle System des Islam anhand von ethischen Maßstäben der westli-

[99] Fatema Mernissi: Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg – Zürich 1992 S. 30

[100] Ebd. S. 59

[101] Johann Christoph Bürgel: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991 S. 361

[102] Vgl. ebd. S. 362

[103] Hofmann, a.a.O. S. 116

[104] Ebd.

[105] Bassam Tibi: Die Ethik von Menschenrechten als internationale Moralität. Islamisches Recht/Schari'a versus Menschenrechte im Übergang zum 21. Jahrhundert, in Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht, hrsg. von Herbert Huber, Asendorf 1993 S. 299-332, hier S. 316. Zur Menschenrechtsproblematik im Islam vgl. auch Ann Elisabeth Mayer: Islam and Human Rights. Tradition and Politics, Boulder/Col. 1991 und Kevin Dwyer: Arab Voices. Human Rights Debate in the Middle East, Berkeley 1991

[106] Vgl. dazu Hans Küng u. Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München – Zürich 1993

chen Kultur zu beurteilen, wie dies hinsichtlich der internationalen Menschenrechtsnormen der Fall ist. Meiner Ansicht nach gehört die Ethik der Menschenrechte zum Kernstück unserer globalen Zivilisation.“[107] Mit Blick auf den dadurch möglichen Kolonialismusvorwurf sagt Tibi: „Neben der schon betonten Notwendigkeit einer Reform des islamischen Rechts müssen Muslime zuallererst zwischen der Dominanz des Westens und der Universalität der internationalen menschenrechtlichen Rechtsstandards unterscheiden. Es ist möglich, den einen Aspekt zu kritisieren (das heißt politische Hegemonie) und zugleich den anderen (die Ethik der kulturellen Moderne) zu akzeptieren. Menschenrechtsstandards basieren auf der Voraussetzung universeller Rechtsnormen und ethischer Werte, und sie sollten nicht mit politischer Macht und hegemonialer Herrschaft verwechselt werden.“[108]

In den letzten Jahrzehnten hat es mehrere Versuche gegeben, **islamische Menschenrechtserklärungen** zu verfassen. Ihre Tendenz ist zu sagen, dass seit mehr als 1400 Jahren durch den Koran einige Rechte für die Menschen festgelegt sind, die in Europa erst durch die Französische Revolution ihre juristische Form gefunden haben und die ihrerseits dann wieder weiterentwickelt worden sind, so dass gilt: es gibt „zwischen Islam und Menschenrechtsdoktrin keine wesentlichen Widersprüche. Im Gegenteil: Der Islam *ist* ein (komplementäres) Menschenrechtssytem (sic!).“[109]

In der konkreten Umsetzung sind die Probleme allerdings größer als in der theoretischen Diskussion, und viele Gruppierungen fordern für sich, was sie anderen Gruppierungen nicht in gleicher Weise zugestehen wollen. Hinzu kommen terminologische Schwierigkeiten, die auf historisch anders ausgerichtete Traditionen hinweisen. Als Beispiel sei hier die **„allgemeine islamische Menschenrechtserklärung“** erwähnt, die 1981 vom Internationalen Islamrat verabschiedet und in drei Sprachen (Arabisch, Englisch, Französisch) veröffentlicht worden ist. Vergleicht man die arabische Version mit denen in europäischen Sprachen, so treten deutliche Unterschiede zwischen ihnen auf.[110] Nur auf einen solchen sei hier hingewiesen, weil er die sprachliche Ausdrucksmöglichkeit berührt. Der Satz: „alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ stellt für die Übersetzung ins Arabische ein großes Problem dar. **Für „Gesetz“** gibt es nämlich **zwei Wörter: sharīᶜa und ḳānūn**. Sharīᶜa (also: Scharia) meint das koranisch begründete Religionsgesetz, nach dem zwar zwischen Schwarzen und Weißen kein Unterschied, wohl aber zwischen Muslimen und Nichtmuslimen und in etwa zwischen Mann und Frau ein solcher gemacht wird. Ḳānūn dagegen ist ein aus dem griechischen „kanon“ abgeleitetes Fremdwort, das als Bezeichnung für staatliche Gesetzesvorschriften dient und keinen Bezug zum Religionsgesetz hat. Der Satz: „alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“ bekommt also einen je verschiedenen Sinn, wenn man „Gesetz“ durch „sharīᶜa“ oder durch „ḳānūn“ wiedergibt. Im erstgenannten Falle, der bei der erwähnten allgemeinen islamischen Menschenrechtserklärung Anwendung findet, ist inhaltlich gesagt, dass die Aussage nur für bestimmte Bereiche zutrifft und die in der arabischen Fassung hinzugefügten Koranzitate verdeutlichen dies auch, indem etwa der Rassismus zurückgewiesen wird; im Falle der Verwendung von „ḳānūn“ wird der islamische Bezug von vornherein ausgeschlossen, weil bewusst eine weltliche, säkulare Terminologie gewählt ist, für die inhaltlich die völlige Gleichheit aller vor dem Gesetz kein Problem darstellt, nur eine islamische Menschenrechtserklärung ist eine solche Aussage dann nicht.

Das zuletzt genannte Beispiel berührt das **Problem der Minderheiten** und ihrer Rechte. Die diesbezügliche klassische Position ist klar: es gibt im Prinzip **vier Kategorien von Menschen: Heiden (Polytheisten), „Schriftbesitzer“, Muslime und Vertreter neuerer Religionen und Ideologien**. Die Heiden und die Vertreter neuerer Religionen (z.B. Bahais) und Ideologien (z.B. Atheisten) haben im klassischen Konzept der Scharia keine Existenzberechtigung, für sie blieb traditionell nur die Alternative: Bekehrung zum Islam oder Tod. In Geschichte und Gegenwart war diese Position immer umstritten. Sie führte in Indien während der Herrschaft der islamischen Moghuls (1526–1858) zeitweise zu radikalen Verfolgungen der Hindumehrheit, teilweise setzte sich aber auch eine tolerante Haltung durch, die sich heute vor allem auf den Koranvers: „in der Religion gibt es keinen Zwang“ (2, 256) stützt. Die Geschichte der Bahais in den Ländern der islamischen Welt weist ähnliche Unterschiede im Umgang der Muslime mit ihnen auf. Wesentlich toleranter sieht die klassische Rechtslehre den Umgang mit den „Schriftbesitzern“ (vor allem Juden und Christen), denen ein Existenzrecht innerhalb der islamischen Gemeinde zugesprochen wird, weil sie als Vorläuferreligionen zum Islam betrachtet werden, denen gegenüber der Islam den Vorzug hat, dass er nach dem Glauben der Muslime die an die Menschen ergangene göttliche Offenbarung im Koran in Reinformat bewahrt und somit alle Überlieferungsfehler, die die Schriftbesitzer nach der islamischen Sichtweise der Offenbarungsgeschichte (vgl. oben die Offenbarungsgeschichte) noch immer tradieren, beseitigt hat. Der anerkannte Rechtsstatus ist der der dhimmis, der historisch nicht immer respektiert worden ist, weil vielfach andere politische Konstellationen eine Rolle spielten. Die religiöse Differenziertheit als eigentliches Unterscheidungsmerkmal klingt auch in moderner Terminologie noch nach: „Sowohl im Persischen als auch im Türkischen lauten die Wörter für ‚national‘ und ‚Nation‘ *milli* und *millet*, gehen also auf die alte *milla* oder *millet*, die ‚religiös-politische Gemeinschaft‘, zurück. In der laizistischen türkischen Republik ist selbst heute noch ‚Nation‘ *millet*, ‚Nationalismus‘ *milliyet* und ‚Nationalität‘ *milliyetçi*.“[111]

Das klassische Modell des Schutzrechtes für die **„Schriftbesitzer“** bedeutet im Sinne einer demokratischen Gesellschaft, dass die Schriftbesitzer

[107] Tibi, a.a.O. S. 319

[108] Tibi, a.a.O. S. 315

[109] Hofmann, a.a.O. S. 161

[110] Vgl. dazu Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung, übers. von Martin Forstner, Cibedo-Dokumentation (Frankfurt/M) Nr. 15/16 vom Juni/September 1982

[111] Bernard Lewis: Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991 S. 74

Menschen zweiter Klasse und keineswegs den Muslimen gegenüber gleichgestellt sind. Aus diesem Grunde haben sich etwa die Christen, die in diesem Jahrhundert politisch in den Ländern mit islamischer Bevölkerungsmehrheit aktiv geworden sind, den sogenannten „linken Parteien" angeschlossen und für den Nationalismus und Sozialismus engagiert.[112] Es versteht sich somit von selbst, dass sich die Schriftbesitzer mit dem klassischen Modell nicht mehr abfinden, was manchen Muslimen kaum einleuchtet, weil sie glauben, das Modell habe sich in der Vergangenheit bewährt. Andere suchen nach neuen Wegen und wehren sich dagegen, immer wieder mit klassischen Vorstellungen und Entwürfen konfrontiert zu werden, ohne dass wirklich neue Modelle erkennbar sind.[113] Die Frage der Partizipation von Nichtmuslimen im islamischen Staat ist somit nach wie vor ein zentraler Prüfstein dafür, inwieweit Muslime sich zur demokratischen Staatsform im modernen Sinne bekennen und inwieweit sie das, was sie an Partizipation und Gleichberechtigung in der sogenannten Diaspora fordern, auch ihrerseits dort zuzustehen bereit sind, wo sie in der Mehrheit sind.

7.6 Das Leben von Muslimen in nicht-islamischen Ländern

In den letzten Jahrzehnten haben sich **in Westeuropa mehrere Millionen Muslime** niedergelassen, von denen vor allem in Frankreich und Großbritannien viele heute die französische bzw. britische Staatsangehörigkeit haben[114], so dass es nicht abwegig ist zu sagen, dass die Muslime zur europäischen Wirklichkeit hinzugehören, was nicht gleichbedeutend zu sein braucht mit der Entwicklung einer multikulturellen Gesellschaft.[115]

Die Tatsache, dass Millionen von Muslimen in Staaten der Europäischen Gemeinschaft leben und dauerhaft dazugehören, hat zur Rede von der **islamischen Diaspora** geführt. Sie ist insofern irreführend, als die meisten dieser Muslime aus politischen und ökonomischen Gründen nach Westeuropa übergesiedelt sind und die, die aus religiösen Gründen kamen, sind gewöhnlich nicht gekommen, um sich primär als „Gläubige" oder „Muslime" hier niederzulassen. Alle Versuche der Theologen, solche langfristigen Aufenthalte in nicht-islamischer Umgebung zu problematisieren, haben kaum jemanden zur Rückkehr in die Heimat bewegen können. Erst allmählich reifte daher in den Herkunftsländern die Idee, diese „Ausgewanderten" als eine Art Botschafter oder Außenposten für die Belange der Herkunftsländer zu nutzen. Dementsprechend gibt es heute den Versuch der Türkei, den Muslimen türkischer Herkunft Ratschläge für ihr Verhalten in der Gesellschaft zu geben. Andererseits betrachtet sich der König von Marokko gewissermaßen als Kalif für Europa und versucht in diesem Sinne seinen Einfluss geltend zu machen. Daneben gibt es – vor allem in Frankreich – ernstzunehmende Versuche, einen **Islam europäischen Zuschnitts** zu entwickeln, der alle Vorherrschaftsansprüche aus islamischen Ländern ablehnt und einen eigenen Weg einschlagen möchte. Der bekannteste Vertreter dieses europäischen Islam ist der Pariser Professor Mohamed Arkoun.

Bei all diesen Richtungskämpfen innerhalb des europäischen Islam spielen die zum Islam übergetretenen Europäer eine eher untergeordnete Rolle. Obwohl es in den letztenJahren vor allem in Frankreich die eine oder andere spektakuläre **Konversion zum Islam** gegeben hat (man denke hier an den Arzt Dr. Maurice Bucaille oder an den Philosophen Roger Garaudy), handelt es sich insgesamt immer nur um **relativ wenige Übertritte von Europäern zum Islam**, worunter die im Zusammenhang mit Eheschließungen und die als Folge langer Orientaufenthalte proportional bei weitem die zahlreichsten sind. Echte Missionserfolge erzielt eigentlich nur die mystisch ausgerichtete **Ahmadiyyah-Bewegung**. Aufs Ganze gesehen aber muss man sagen, dass die Zahl der Konversionen zum Islam trotz anders lautender Berichte in der Presse bislang recht bescheiden geblieben ist und etwa in der Bundesrepublik Deutschland nur einen Bruchteil von den Konversionen ausmacht, die Europäer in den letzten Jahrzehnten zum Buddhismus vollzogen haben.

Der **Islam in Westeuropa** ist folglich vorzugsweise **ein Einwanderungsphänomen**, für das es in der islamischen Geschichte praktisch keine Vorbilder gibt. Die Scharia geht vom Leben der Muslime in Gesellschaften mit islamischen Bevölkerungsmehrheiten aus, die Situation von Muslimen in Ländern mit nicht-islamischen Bevölkerungsmehrheiten wird dort nicht thematisiert. Das einzig historisch relevante Vorbild, das deshalb auch heute bisweilen so diskutiert wird[116], ist die Bevölkerung islamischen Glaubens, die nach der Reconquista 1492 in Spanien verblieben ist. Die Besonderheit dieser historischen Ausgangslage ist jedoch nicht zu übersehen und macht eine Parallelisierung mit der heutigen Situation höchst problematisch. Daher lautet die korrekt gestellte Frage: Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben?

Hagemann und Khoury sind dieser Frage nachgegangen und haben die Antworten der muslimischen Gelehrten auf diese Frage notiert. Ihr Fazit lautet: es „dürfen also die Muslime nach der überwiegenden Meinung der Gelehrten auf Dauer in nicht-islamischen Ländern, in denen die Muslime Religionsfreiheit genießen, leben."[117] Damit sind noch nicht alle Fragen der konkreten Lebensgestaltung gelöst. Das Er-

[112] Vgl. diesbezüglich zu Ägypten und Syrien den Beitrag von Bernard Bottiveau: Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in Siria, in Pacini, a.a.O. S. 121ff sowie weitere Beiträge in diesem Sammelband.

[113] Auch Hofmann, a.a.O. S. 198 weist auf die tolerante Vergangenheit im Vergleich zu Europa damals hin, nennt aber kein modernes islamisches Modell eines gleichberechtigten Umgangs mit Nichtmuslimen im islamischen Staat.

[114] Vgl. dazu neben der in Anm. 62 genannten Literatur noch Montserrat Abumalham (Hrsg.): Comunidades islámicas en Europa, Madrid 1995 und Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?, dirigé par Robert Bistolfi et François Zabbal, Paris 1995

[115] So glaubt etwa Helmuth Schweitzer: Der Mythos vom interkulturellen Lernen. Zur Kritik der sozialwissenschaftlichen Grundlagen interkultureller Erziehung und subkultureller Selbstorganisationen ethnischer Minderheiten am Beispiel der USA und der Bundesrepublik Deutschland, Münster – Hamburg 1994, dass die Übertragung amerikanischer Erfahrungen auf Deutschland aus historischen wie aktuellen Gründen nicht akzeptabel ist, weil in Deutschland von einer multikulturellen Gesellschaft nicht die Rede sein kann.

[116] Vgl. dazu Maribel Fierro: La emigración en el islam, in Abumalham, a.a.O. S. 71- 84

[117] Ludwig Hagemann u. Adel Theodor Khoury: Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Bürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung, Würzburg – Altenberg 1997 S. 123; ähnlich auch Political Participation (Anm. 62) S. 95ff

gebnis aber zeigt, dass in dieser Richtung weitergedacht werden kann, denn es gilt: „Trotz der Menge der noch näher zu klärenden Fragen brauchen sich die Muslime in den Ländern der westlichen Welt nicht in eine ablehnende und verschlossene Haltung zu begeben, die ihnen jede Chance für die Entfaltung ihres Glaubens versperren würde. Diese Entfaltung des islamischen Glaubens und Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft hängt entscheidend mit der Ausarbeitung von Lösungen, die die Diaspora-Situation der Muslime berücksichtigt, zusammen."[118]

Um der Aufgabe einer Entfaltung des islamischen Glaubens und Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft adäquat entsprechen zu können, bedarf es sowohl der Flexibilität bei der Koranauslegung als auch einer umfassenden Gesellschaftsanalyse, damit eine inhaltliche Bestimmung dessen gelingt, was es unter den Rahmenbedingungen eines modernen Staates in der westeuropäischen Gesellschaft heißt, islamische Identität zu leben.

8 Ergebnis und Ausblick

Die voraufgehenden Kapitel haben gezeigt, dass sich im Laufe der Jahrhunderte Lebensweisen herausgebildet haben, die sich auf **islamisch-koranische Weisungen für alle Bereiche des menschlichen Lebens** berufen, in vielen Ausformungen aber weit über das hinausgehen, was im Koran selbst konkret angeordnet ist. Wenn folglich Muslime heute – unter völlig veränderten Lebensbedingungen und in Auseinandersetzung mit der Herausforderung durch die moderne Welt – bestimmen wollen, welche Formen der Adaptation und der Zurückweisung sie bezüglich solcher Ansprüche zu wählen haben, so kann dies nicht ohne Bezug auf das Gewordene und den entsprechenden historischen Werdegang geschehen. Der Blick zurück in die **Geschichte** wird damit zum **Bezugspunkt für die Reformfähigkeit und die Reformwilligkeit der Muslime**.[119] Es scheint, dass sich dadurch eine Art **Neugruppierung unter den Muslimen** abzeichnet, die in Zukunft vielleicht ebenso bedeutsam sein wird wie die oben beschriebenen Gruppierungen, die ihrerseits eine Antwort auf konkrete Probleme einer bestimmten Entwicklungsphase innerhalb des Islam gewesen sind. Sicher ist, dass die Antwort auf die Frage, wie der islamische Weg heute aussehen soll, je nach Muslim und Muslima verschieden ausfällt, und sicher ist auch, dass dabei die Herkunft dieser Gläubigen im Sinne der traditionellen Zugehörigkeit zu den Gruppierungen innerhalb des Islam offenbar eine viel geringere Rolle spielt als persönliche Vorlieben hinsichtlich der Bereitschaft, auf die Moderne einzugehen. **Vier islamische und eine weltliche Position** sollen die unterschiedlichen Ausrichtungen im folgenden charakterisieren, die heute unter Muslimen anzutreffen sind. Sie decken bei weitem noch nicht das ganze Spektrum der Möglichkeiten ab, stecken aber ungefähr den Gesamtrahmen ab, innerhalb dessen sich die vielfältigen Positionen heute bewegen.

8.1 Das Festhalten an der Scharia

Für viele Muslime – allen voran Khomeini und seine Anhänger – ist es eine unbestreitbare und nicht zu diskutierende Tatsache, dass **Gottes Willen am deutlichsten im System der Scharia** zum Ausdruck gebracht ist und deshalb auf jeden Fall in dieser Komplexität aufrechterhalten werden muss. Das System hat sich ihrer Meinung nach nicht nur viele Jahrhunderte hindurch bewährt und große Flexibilität bei der Anpassung an neu auftretende Situationen bewiesen, sondern es ist in seinem Kern auch koranisch abgesichert und somit durch einen Offenbarungsanspruch legitimiert.

Die hier formulierte Position kann mindestens **zwei Pluspunkte** für sich verbuchen, sie hat aber auch wenigstens **eine Schwachstelle**, die den Gegnern dieser Position nicht entgangen ist.

Als **erster Pluspunkt** kann in diesem Sinne gelten: **das System hat** in der Tat durch viele Jahrhunderte hindurch den Muslimen **geholfen, den Verhaltenskodex und die gültigen Rechtsnormen** so **festzulegen**, dass sie bestens praktikabel gewesen sind. Dabei wird in Diskussionen um die Scharia heute meist übersehen, dass sie historisch nahezu nie mit der konkreten Rechtsordnung im Lande identisch gewesen ist. Ebenso wie Frankreich, Spanien und Italien dem römischen Recht folgen, aber die Gesetzgebung dieser Länder dennoch durchaus unterschiedliche Einzelvorschriften enthält, ist es mit der Scharia und den konkreten Landesgesetzen unter der Scharia in der Vergangenheit gewesen. Auf diese Weise ist es möglich gewesen, sowohl dem Prinzip als auch den regionalspezifischen Bedürfnissen gleichermaßen Rechnung zu tragen.

Als **zweiter Pluspunkt** soll hier **der systematische Charakter der Scharia** genannt werden. Im Unterschied zum Koran, der zwar eine Fülle von Einzelanweisungen aus allen möglichen Bereichen der Ethik (z. B. nicht lügen, nicht stehlen), des Rechts (z. B. Zeugenaussagen vor Gericht, Erbschaftsregelungen, strafrechtliche Bestimmungen wie die sog. ḥadd-Strafen) und der Sitte (z. B. richtiges Grüßen, richtiges Betreten von Häusern) enthält, bietet die Scharia ein *System,* aus dem *systema*tisch neu auftretende Probleme gelöst werden können. Dies gelingt, weil – wie oben beschrieben – **neben dem Koran noch weitere Rechtsquellen** (z.B. die sunna des Propheten, der idjmāʿ/Gelehrtenkonsens, der ḳiyās/Analogieschluss und manch andere Rechtsvorstellung der damaligen Zeit) benutzt werden, so dass neben Koranischem auch Nichtkoranisches, ja neben Islamischem auch Nichtislamisches Verwendung findet und in der Gesamtschau jenes System liefert, aus dem die Scharia ihre Stärke gewinnt.

Damit ist zugleich eine wichtige **Schwachstelle** angesprochen, die den Gegnern des heutigen Festhaltens an der Scharia nicht entgangen ist. Sie wenden dagegen ein, dass die Scharia nicht in gleicher Weise bindend sein kann, wie dies für den

[118] Hagemann-Khoury, a.a.O. S. 124

[119] Vgl. zu den folgenden Ausführungen Peter Antes: Islam, in Peter Antes (Hrsg.): Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben. München 1996 S. 66-87. Für die aktuellen Ereignisse sei verwiesen auf die jährlich neu erscheinenden Nachschlagewerke: Der Fischer Weltalmanach. Zahlen. Daten, Fakten (Frankfurt/M); Harenberg aktuell. Lexikon der Gegenwart. Fakten, Trends und Hintergründe (Dortmund) und Der Fischer Atlas zur Lage der Welt. Globale Trends auf einen Blick (Frankfurt/M)

Koran als Gottes geoffenbartes Wort gilt. **Alles Nichtkoranische und erst recht das Nichtislamische kann** ihrer Meinung nach **revidiert werden** und braucht nicht um jeden Preis verteidigt und festgehalten zu werden. Das Festhalten am Koran reicht demnach aus, um wahrhaft Muslim zu sein. Ein Festhalten an der Scharia ist dafür nicht notwendig.

8.2 Der Koran als absoluter Maßstab

Das unbeirrte Festhalten am Koran, wie es etwa die Moslembrüder in Ägypten und Syrien fordern, hat **als Pluspunkt** den **Offenbarungsanspruch des Koran** für sich zu verbuchen. Es kann sich auf Gottes Offenbarung als nicht mehr hinterfragbare Wahrheit und Weisung berufen. Folglich fühlt man sich stark im Glauben und verweist darauf, dass im Koran alle Lösungen enthalten sind, oder wie es im Slogan des FIS in Algerien formuliert wird: „Der Koran ist die Lösung."

Der Blick in die Frühgeschichte des Islam hat jedoch gezeigt, dass der Koran schon damals nicht die Lösung für alle Probleme gewesen ist, weshalb man noch andere Rechtsquellen hinzunehmen musste. Der damals deutlich bemerkte **Schwachpunkt** lässt sich auch heute nicht deklamatorisch aus der Welt schaffen: **der Koran enthält kein System**, aus dem systematisch alle neu auftretenden Probleme zu lösen wären. Hinzu kommt, dass der Koran infolge bereits intern vorfindbarer Abrogationen offenbar auslegungsbedürftig ist, wenn es darum geht, klarzustellen, welche Anweisungen absolut und für alle Zeiten gelten.

Viele Moslembrüder wissen um diese Schwierigkeiten, übergehen sie im Augenblick aber noch, weil sie nur selten so unter Realitätsdruck stehen, dass sie eine Lösung für konkrete Fragen bieten müssen. In den meisten Fällen beschränkt sich ihre Forderung auf die Einsetzung einer islamischen Regierung, der dann im politischen Alltagsgeschäft all die Schwachstellen des Prinzips auffallen und nach Lösungen schreien werden, die beim Kampf um die Macht noch vernachlässigt und auf später vertagt werden können.

8.3 Ewig Gültiges und zeitlich Bedingtes im Koran

Der Hinweis auf die Abrogationen im Koran ist für manch andere Gruppe innerhalb des Islam – allen voran für die Ismailiten um den Agha Khan – ein Indiz dafür, dass es durchaus auch zeitlich Bedingtes im Koran gibt, das von der ewig gültigen Botschaft deutlich unterschieden werden muss. Beim näheren Studium des Koran, so glauben sie, gibt es dafür noch weitere Beispiele, wenn beispielsweise von Sklaven in der Gesellschaft die Rede ist, ohne dass heute irgend jemand ernsthaft fordert, diese wieder einzuführen, nur um den koranischen Gegebenheiten zu entsprechen. Folglich darf davon ausgegangen werden, dass **nicht alles gleichermaßen verbindlich** ist. Gott, so wird gesagt, ist ein guter Pädagoge, der den Menschen auf dem Stand ihrer Entwicklung und Vorstellungswelt seine ewige Botschaft offenbart, so dass **Ewiges und Zeitliches im heutigen Text miteinander verwoben** vorliegen. Die Aufgabe der Interpretation ist es demnach, dies mit Blick auf heute wieder zu trennen und allein am ewig Gültigen der Botschaft festzuhalten. Eine solche Sichtweise kann den Koran als sehr modern auslegen, indem vieles, was uns heute eher fremd oder unzeitgemäß vorkommt (man denke etwa an bestimmte Aussagen über die Stellung der Frau in der Gesellschaft oder an die ḥadd-Strafen bei bestimmten Vergehen), als zeitlich bedingte Vorstellungen einer vergangenen Zeit beiseite gelassen werden kann.

Methodologisch ist diese Auffassung nicht problemlos. Es erhebt sich die **Frage, nach welchen Kriterien diese Scheidung innerhalb des Koran vorgenommen werden soll**. Die Antwort darauf wird nicht durch den Koran gegeben, sondern scheint weitestgehend in den Präferenzen der Interpreten zu liegen, so dass dieses einsichtige Unterscheidungskriterium letztlich willkürlicher Handhabung ausgeliefert und in keiner Weise koranisch abgesichert ist.

Die damit angedeutete **Schwachstelle** im Umgang mit dem Koran ist den Gegnern dieser Vorgehensweise durchaus bewusst und wird auch von ihnen so artikuliert. Zwei Schlussfolgerungen sind mit Bezug auf diese Schwachstelle möglich: entweder man vertritt wie die Moslembrüder die Forderung, der Koran müsse ohne Abstriche als ganzer akzeptiert werden, oder man geht – wie die Anhänger von Mahmud Muhammad Taha – auf die mekkanische Botschaft zurück.

8.4 Die Rückkehr zur mekkanischen Botschaft

Nicht wenige Intellektuelle der islamischen Welt sympathisieren heute mit der Auslegung von Mahmud Muhammad Taha, der 1985 als greiser Religionsgelehrter wegen seiner „häretischen Lehren" im Sudan zum Tode verurteilt und hingerichtet worden ist. Sein Vergehen bestand nach Meinung seiner Gegner darin, zu lehren, dass Mohammed nie einen islamischen Staat, d. h. eine umma, gegründet hätte, wenn seine Botschaft in Mekka angenommen worden wäre. In der Tat betreffen die **Hauptpunkte der mekkanischen Suren** den Glauben an den einen und einzigen Gott und den Glauben an das Gericht nach dem Tode, bei dem die Taten der Menschen von Gott beurteilt werden. Gesellschaftspolitisch ist diese erste Botschaft von Mekka[120] dadurch gekennzeichnet, dass als **„Muslime" alle wahren Monotheisten** und nicht nur die Muslime im Sinne der Anhänger des Islam bezeichnet werden, dass noch nicht vom d̲jihād als militärischem Konzept die Rede ist, dass Ungleichheit zwischen Männern und Frauen noch unbekannt ist, dass Polygamie (selbst Mohammed lebt in dieser Zeit mit seiner Frau K̲h̲adīd̲ja monogam) und die Verschleierung der Frau noch nicht vorkommen, ja dass letztlich wirtschaftlich, politisch und sozial ideale Verhältnisse im Sinne der Gleichheit aller untereinander herrschen. **Alles ändert sich nach der Auswanderung Mohammeds nach Medina.** Hier wird gleich zu Beginn ein Vertrag mit den Juden geschlossen, der nachher zum Muster für den Umgang der Muslime mit den „Schriftbesitzern" wird. Die Terminologie „Muslim" wird auf die Anhänger des Islam eingegrenzt, der d̲jihād nimmt teilweise die Form eines Verteidigungskampfes für die Sache Gottes an, Männer und Frauen werden unterschiedlich in den Rechtsvor-

[120] Vgl. zum folgenden Mahmoud Mahamed Taha: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed An-Naʿim. Syracuse 1987

schriften behandelt (z.B. Erbrecht: eine Frau erbt halb soviel wie ein Mann; Prozessrecht: die Aussage einer Frau ist halb soviel wert wie die eines Mannes), die Polygynie wird gestattet, sofern die Zahl der legalen Ehefrauen nicht vier überschreitet u.v.a.m.

Taha folgert aus all diesen Unterschieden, dass es einen prinzipiellen **Unterschied zwischen der ersten Botschaft von Mekka und der zweiten von Medina** gibt. Seiner Meinung nach ist **die erste die ewig gültige, ursprüngliche Offenbarung**, während **die zweite eine Adaptation dieser ersten unter den konkreten Rahmenbedingungen einer beduinisch geprägten Stammesgesellschaft** ist. Insofern ist der Vergleich dieser beiden Botschaften ein wichtiges hermeneutisches Kriterium, um zu erfahren, wie die Umsetzung der ewig gültigen Botschaft in konkrete historische Bedingungen erfolgt ist, und um zu prüfen, was daraus für die Umsetzung dieser Botschaft in die Rahmenbedingungen des modernen Staates zu lernen ist. Die erwähnten Beispiele lassen erahnen, dass Taha dabei ungewöhnliche Wege geht und zu recht modernen Adaptationen übergeht, die mit vielem aufräumen, was bisher die meisten Muslime hindert, angstfrei und großzügig auf die Herausforderungen der Moderne einzugehen.

Als **Fazit** kann gesagt werden, dass Taha im Großen und Ganzen den modernen Staat mit dem Prinzip der Trennung zwischen Religion als religiöser Überzeugung der Einzelnen und Staat als öffentlich-rechtlicher Organisation der Interessen der Gemeinschaft ebenso bejaht wie die Gleichheit aller Bürger/innen vor dem Gesetz und die Anerkennung der Menschenrechte.

Es versteht sich fast schon von selbst, dass viele andersdenkende Muslime Tahas Koraninterpretation für unzulässig halten und es nicht legitim finden, in dieser Weise einen Gegensatz zwischen der mekkanischen und der medinensischen Botschaft zu konstruieren. Sie lehnen diesen Ansatz schlichtweg ab und verfolgen die, die sich dazu bekennen. Die **Reaktionen** auf die Vollstreckung des Todesurteiles zeigen, dass sie von Glückwunschtelegrammen an die sudanesische Regierung über Protestschreiben bis zu Verdammungsurteilen reichen. Deutlich wird dadurch, dass die **Muslime keineswegs ein einheitlicher Block** sind und unter ihnen viele sind, die durchaus in Anlehnung an Taha der Idee eines weltlichen Staates viel Positives abgewinnen können.

8.5 Ein weltlicher Staat

Tahas Interpretation liefert die theologische Begründung für die Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem, die klassisch ohne einen solchen religiösen Bezug im Konzept der **Säkularisierung à la Atatürk** (gest. 1938) vertreten worden ist. Dieses Konzept ist vorzugsweise die Konsequenz aus der Einsicht der Militärs gewesen, dass der technologisch-wirtschaftliche Fortschritt des Westens ohne Übernahme westlicher Praktiken nicht aufzuholen ist.[121] Das Konzept wurde besonders radikal in der **Türkei** durchgeführt, indem die arabische Schrift für das Türkische abgeschafft und statt dessen die Lateinschrift eingeführt worden ist, der Staat auf eine laizistische Grundlage gestellt wurde und sich vor allem das Militär immer wieder zur Verteidigung des **Laizismus** in die Politik eingemischt hat. Es bleibt abzuwarten, ob die Folgen aus den Parlamentswahlen vom Dezember 1995 und die damit verbundene stärkere Ausrichtung auf die islamische Welt hin eine Änderung dieses grundsätzlichen Bekenntnisses zum Laizismus nach sich ziehen werden. Zudem bleibt offen, inwieweit das türkische Modell unter den Turkvölkern in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion an Bedeutung gewinnen und zur Nachahmung einladen wird.

Viele Türken – vor allem unter den im Ausland lebenden – stehen zum Laizismus und halten sich dennoch für überzeugte Muslime. Sie dokumentieren zusammen mit anderen Muslimen nordafrikanischer Herkunft in Frankreich, dass der **Laizismus als theoretisches Staatskonzept für Muslime nicht tot** ist, sondern nach wie vor zum Gesamtspektrum der Möglichkeiten gehört.

So gesehen, sind die **Muslime kein einheitlicher Block**, wie uns gerne die glauben machen wollen, die von der Gefahr des religiösen Fundamentalismus oder sogar vom Kampf der Kulturen mit dem Hauptfeind Islam reden. Bei dieser einseitigen Wahrnehmung dessen, was in der Welt des Islam vor sich geht, entsteht der Eindruck[122], dass die Kulturen der islamischen Völker als einheitlicher Block, ohne historische Wandlungsfähigkeit erscheinen und dass die islamische Kultur als etwas grundsätzlich anderes als andere Kulturen dargestellt wird. Ein derart „islamophobes" Bild wird die Muslime nur noch als Bedrohung wahrnehmen, die ihren Glauben vornehmlich für politische und militärische Ziele missbrauchen, die westliche Gesellschaft ablehnen und folglich die Einstellung zum Islam leicht in Rassenhass gegen sie umschlagen lassen können, was national wie international schlimme Folgen haben würde.

Die Wirklichkeit, das hat diese kleine Schrift gezeigt, **ist wesentlich vielfältiger**. Diese Aussage negiert nicht die Existenz von Gruppen und Grüppchen, die den Westen ablehnen oder bekämpfen, aber sie übertreibt auch nicht deren Bedeutung und verweist statt dessen auf all die vielen, die sich um andere Weisen, mit der Moderne zurechtzukommen, redlich mühen und dafür Entwürfe vorlegen. Dass hierbei in den letzten Jahren **die sog. islamischen Lösungen** stärker in den Vordergrund getreten sind, hat vor allem damit zu tun, dass die vom Westen übernommenen Modelle meist nicht das gehalten haben, was sie versprochen hatten, und somit Enttäuschung statt Zufriedenheit auf seiten der Betroffenen die Folge war. In solchen Phasen der Enttäuschung ist der Gedanke, anderes zu versuchen, nur allzu verständlich. An neuen Angeboten aber mangelt es, zumal die bislang stärkste Alternative zum westlichen Kapitalismus und Staatsmodell: der sozialistische Weg, kläglich im Ostblock gescheitert ist.

[121] Vgl. dazu entstehungsgeschichtlich das nach wie vor nicht überholte Buch von Joseph S. Szyliowicz: Education and Modernization in the Middle East, Ithaca 1973, in dem die Modernisierungsbemühungen in Ägypten, Iran und der Türkei seit dem 19. Jahrhundert behandelt werden.

[122] Im Folgenden werden die Vorurteile gegenüber dem Islam aufgezählt, die in Islamophobia, its features and dangers. A consultation paper, hrsg. durch die Runnymede Commission on British Muslims and Islamophobia, London (The Runnymede Trust, 133 Aldersgate Street, London EC1A 4JA) 1997 S. 8 zusammengestellt worden sind.

Die Frage, die sich heute stellt, scheint daher nicht so sehr die nach einer anderen Ideologie im Sinne eines theoretischen (auch theologischen) Konzeptes zu sein als vielmehr die, wie es gelingen kann, der großen Zahl der Ausgegrenzten und auf der Strecke Gebliebenen, der riesigen Zahl der durch die Geburtenraten in der Dritten Welt immer zahlreicher werdenden Jugendlichen begründet Hoffnung auf Partizipation und Mitgestaltung zu machen und sie nicht hoffnungs- und mutlos werden zu lassen. In der Situation eines scheinbar alle erdrückenden Arbeitsmarktes[123] bleibt **für die Verlierer offenbar nur noch die moralische Systemanklage und die Forderung nach Verbesserung der Lebensbedingungen für die Mehrheit der Ausgegrenzten**. Die „Rache Gottes"[124] ist es, dass diese Aufgabe die Religionen übernehmen und den Ausgegrenzten ihre Stimme leihen. Auf diese Weise bringen sich **die Religionen** – und allen voran der Islam – wieder ins politische Geschehen ein und **werden zum politischen Faktor**. Das Gehör, das die religiöse Predigt bei immer mehr Menschen heute findet, ist somit nicht einfach ein Paradigmenwechsel im Sinne religiöser Ideologisierungsmöglichkeiten, sondern eine ernste Anfrage an die Entwicklung der modernen Welt, bei der für viele und offensichtlich immer mehr Menschen die negativen Nebenwirkungen deutlich zu überwiegen beginnen, so dass sie fundamentale Korrekturen im Gesamtkurs fordern. Solange dies so fortbesteht, wird die islamische Lösung als Gegenmodell zum westlichen Import attraktiv bleiben. Die **„islamische Lösung"** wirkt wie ein Zauberstab für die Lösung aller Probleme, sie verliert jedoch an Glanz und Eindeutigkeit, wo es darum geht, inhaltlich zu sagen, was konkret zu tun ist. Alle Länder, die auch nur zum Teil einen islamischen Weg ausprobiert haben, mussten rasch erkennen, dass die Wirklichkeit ihnen bald sehr pragmatische Lösungen auferlegt hat, weil sich die wahren Probleme nicht mit den Kampfparolen gegen die Missstände haben bewältigen lassen. Daraus folgt, dass die Forderungen nach islamischen Lösungen in Zukunft sicherlich noch stärker werden, dass aber auch die Enttäuschungen nicht ausbleiben werden, wenn klar wird, dass der Rückgriff auf den Islam nicht alle Probleme zufriedenstellend lösen kann. Die westlichen Länder sind daher gut beraten, die Entwicklungen in der islamischen Welt und unter den Muslimen im eigenen Land wachsam zu verfolgen, die verschiedenen Positionen in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen und sich zu fragen, wie sie wirksam selbst eine **Kurskorrektur** vornehmen können, um die negativen Nebenwirkungen des modernen Entwicklungskonzeptes abzubauen bzw. zu verhindern.

Kooperation und Dialog sind folglich **angesagt und nicht die Konfrontation** im Sinne eines Westens, der gegen den Rest der Welt steht. Die einzig reale Alternative besteht darin, unter Wahrung religiöser, ethnischer und kultureller Identitäten zu lernen, miteinander zu leben, wenn wir nicht gemeinsam untergehen wollen. Die überwiegende Mehrzahl der Muslime ist dazu ohne Wenn und Aber bereit, wenn sie nicht – wie so oft in den letzten zweihundert Jahren – den Eindruck haben muss, dass all dies lediglich der Versuch sei, sie auf neue Weise kulturell, sozial, wirtschaftlich und politisch abhängig zu machen. Ob diese Zukunftsaufgabe zum Wohle aller bewältigt werden kann, ist eine offene Frage, auf die sich nur gut islamisch antworten lässt: Allahu a^clam = Gott weiß es am besten!

[123] Vgl. dazu die düsteren Prognosen von Jeremy Rifkin: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Mit einem Nachwort von Martin Kempe, Frankfurt – New York 1995

[124] Vgl. oben Anm. 1 u. 2 und zudem Peter Antes: Religions and Politics. Facts and Perspectives, in Religioni e Società Nr. 26, anno XI, Torino/Italia, settembre-dicembre 1996 S. 5–13

Der Verfasser:

Dr.phil.Dr.theol. Peter Antes ist Universitätsprofessor für Religionswissenschaft im Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften der Universität Hannover und hat als Spezialgebiete neben Methodenfragen in der Religionswissenschaft vor allem aktuelle Probleme der islamischen Ethik sowie Religionen und religiöse Gemeinschaften im heutigen Europa. 1942 in Mannheim geboren, studierte er Religionswissenschaft, kath. Theologie und Orientalistik in Freiburg/Br. und Paris, promovierte in Religionsgeschichte zum Dr.theol. und in Islamkunde zum Dr.phil. und wurde für „Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft“ in Freibug/Br. habilitiert. Seit 1973 ist er Professor in Hannover. Zusätzlich ist er seither durch Vorträge und Gastprofessuren (darunter Bossey/Genf, Hamburg und Mitaka/Tokyo) weltweit tätig. Von 1988-1993 war er 1. Vorsitzender der „Deutsche(n) Vereinigung für Religionsgeschichte e.V.“ und war von 1993-1997 stellvertretender Vorsitzender dieser Vereinigung. Von 1995-2000 war er Vizepräsident der weltweit wirkenden „International Association for the History of Religions“, seit 2000 ist er deren Präsident. Neben vielen Publikationen auf Deutsch stehen andere auf Englisch, Französisch, Italienisch und Spanisch. Unter all diesen sei hier insbesondere auf folgende in Buchform auf Deutsch hingewiesen:

Ethik und Politik im Islam, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: W. Kohlhammer Verlag 1982

Jesus zur Einführung, Hamburg: Junius 1998 (Reihe: Zur Einführung; 169)

Mach’s wie Gott, werde Mensch. Das Christentum, Düsseldorf: Patmos 1999 (Reihe: Weltreligionen)

und mit anderen zusammen:

Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer 1991

Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, München: Beck 1992

Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, München: Beck 1996

Strukturen des Dialogs mit Muslimen in Europa, Frankfurt/M-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang 1998 [Europäische Bildung im Dialog. Religion-Sprache-Identität, Bd 6]

Die Welt des Islam

